المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ ⴰⴳⵍⴷⴰⵏ ⵏ ⵜⵓⵙⵙⵏⴰ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ
INSTITUT ROYAL DE LA CULTURE AMAZIGHE

محمد أوسوس

ⴽⵓⴽⵔⴰ
ⴳ ⵜⵓⵙⵙⵏⵎⵉⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ

كوكرا
في الميثولوجيا الأمازيغية

2008

كوكرا

(في الميثولوجيا الأمازيغية)

منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

مركز الدراسات الأنتروبولوجية والسوسيولوجية

سلسلة دراسات - رقم 9 -

العنوان	: **كوكرا (في الميثولوجيا الأمازيغية)**
الكاتب	: محمد أوسوس
الناشر	: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
الإخراج والمتابعة	: مركز الترجمة والتوثيق والنشر والتواصل
صورة الغلاف	: سكينة نفيع (14 سنة)
تصميم الغلاف	: وحدة النشر
المطبعة	: مطبعة المعارف الجديدة - الرباط
رقم الإيداع القانوني	: 2008 MO 1696
ردمك	: 4 - 015 - 28 - 9954
حقوق الطبع	: محفوظة للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

كوكرا

(في الميثولوجيا الأمازيغية)

محمد أوسوس

ⵜⴰⵔⵣⵣⵉⴼⵜ

ⵉ ⵢⵉⵎⴰⵏ ⵏ ⵡⵉⵍⵍⵉ ⴰⴽⴽⵯ ⵉⴼⴽⴰⵏ ⵜⵓⴷⵔⵜ ⵏⵏⵙⵏ ⴰⴼⴰⴷ ⴰⴷ ⵉⴷⴷⵔ ⵉⵍⵙ ⵏⵏⵖ ⵉⴱⵓⵖⵍⵓ, ⴰⵎⵣⵡⴰⵔⵓ ⵏⵏⵙⵏ, ⵎⴰⵙ ⵎⵓⵍⵓⴷ ⵎⵀⵎⵎⵔⵉ ⴷ ⵉⴳⵍⵍⵉⵏ ⵏ ⵀⵍⵉ ⴰⵣⴰⵢⴽⵓ.

ⵉ ⵜⴰⵍⵍⵉ ⵉⵖⵎⴰⵏ ⵓⴷⵎ ⵏ ⵜⵓⴷⵔⵜ ⵉⵏⵓ ⵙ ⵉⴽⵍⴰⵏ ⵏ ⵜⴰⵢⵔⵉ, ⵜⵙⵙⵍⵙ ⵉ ⵡⵓⵙⵙⴰⵏ ⵉⵏⵓ ⵜⴰⴼⴰⴳⴳⵓⵜ ⵉⵜⵜⵡⴰⵥⴹⴰⵏ ⵙ ⵡⴰⵙⵉⴷⴷ ⵏ ⵢⵉⵜⵔⴰⵏ.

ⵉ ⵢⵉⵎⴷⴷⵓⴽⴽⴰⵍ ⵉⵏⵓ, ⴷ ⴰⵢⵜⵎⴰⵜⵏ ⵉⵏⵓ, ⴰⴷ ⴳⵉⵙⵏ ⴱⴷⵔⵖ ⵢⴰⵏ ⵎⵏⵏⴰⵡ, ⵣⵓⵏ ⴷ ⵍⵃⵙⵏ ⴷⵔⴳⵓⵏ, ⴷ ⴱⴰⵟⴰ ⴱⵓⵛⵄⴰⵇⵜ ⴷ ⵃⵎⴰⴷ ⴱⵔⵛⵉⵍ ⴷ ⵎⵓⵃⵎⵎⴰⴷ ⵍⴼⵔⴳⵙⵉ ⴷ ⵚⴰⵍⵃ ⴰⴳⵯⵔⵔⴰⵎ ⵉⵜⵔⵉ ⴷ ⵡⵉⵢⵢⴰ ⴹ.

ⵉ ⵡⵉⴷ ⴰⴽⴽⵯ ⵉⴼⵍⵙ ⴳ ⵜⵍⵓⵍⵍⵉ ⵏ ⵢⵉⵙⵡⵉⵏⴳⵉⵎⵏ, ⴷ ⵜⴷⵎⵎⴰⵡⵉⵏ ⵏ ⵓⴼⴳⴰⵏ, ⵡⵉⴷ ⵉⴽⴽⵔⵣⵏ ⴳ ⵜⵏⵥⵔⵓⴼⵜ ⵏ ⵓⵙⵡⵉⵏⴳⵎ ⴰⵎⵓⴷ ⵏ ⵜⵓⵙⵙⵏⴰ ⴷ ⵢⵉⴼⵙⴰⵏ ⵏ ⵓⵙⴽⴽⵉⵍ ⴷ ⵜⵢⴷⵔⵉⵏ ⵏ ⵜⴳⵓⵔⵉⵡⵉⵏ.

ⵡⵉⴷ ⴰⴽⴽⵯ ⴰⵔ ⴰⵙⵏ ⵜⵜⵔⵣⴰⴼⵖ ⴰⵔⵔⴰ ⴰⴷ, ⴰⴷ ⵉⴳ ⵜⴰⵎⴰⵜⴰⵔⵜ ⵏ ⵜⵓⵙⵙⵏⴰ ⵙ ⵡⴰⴼⵓⵍⴽⵉ ⵏⵏⵙⵏ ⵙⴰⵔ ⵓⵔ ⵉⵜⵜⵓ ⵡⵓⵍ.

كلمة شكر

أتقدم بالشكر الجزيل لكل من ساهم في جمع بعض متن هذا الكتاب من النصوص الميثية، وأخص بالذكر الصديقين عبد الوهاب بوشطارت ولحسن درگون، والإخوة هنية نفيع وجمال بومذكار وعبد الله شفيق ورشيد بلمازغي ومحمد أرجدال ولحسن زهور وعبد الله بوزنداگ والأخ حسن بنعمارة من فيگيگ، وعزيز الحدوشي من بومالن دادس، كما أشكر كل من ساعد بتوفير بعض المراجع، وفي مقدمتهم الأصدقاء الحسين بويعقوبي ويوسف إيبوعنان وابراهيم باوش.

كما أتوجه بالشكر الخاص لزوجتي التي ساعدت في ترقينه وطبعه، والتي أدين لها بالتشجيع والدعم المعنوي والفعلي المتواصل منذ الشروع في تحرير هذا النص.

تقـديـم

يعتبر هذا الكتاب استكمالا لدراسات في"الميثولوجيا "الأمازيغية بدأتها بكتاب يضم مقالات متفرقة حول بعض الميثات والطقوسيات الأمازيغية وتحليل بعض الرموز انطلاقا منها، وعنونته بدراسات في الفكر الميثي الأمازيغي، ويمكن أن يندرج هذان العملان معا في إطار ما يصطلح عليه بدراسة الفولكلور بمعنى المادة القولية بمختلف أشكالها (وليس بالمفهوم السلبي الذي شحن به اللفظ في السياق المغاربي)، أي أنه يشمل الأسطورة والحكاية الشعبية والأقوال المأثورة، وكل ما يدخل في باب حكمة ومعرفة الناس.

والكتاب التالي يهدف إلى مقاربة أولية للفكر الأمازيغي التقليدي في نظام تقاليده وطقوسه ورؤيته للعالم من خلال جنس ثقافي شفوي هو الميث بالدرجة الأولى، لأنه يتميز عن بقية الوقائع الثقافية بكونه يعد تمثلا représentation ، وخطابا ناجما عن تفكير المجتمع في ذاته، وفي العالم والأشياء والكائنات من حوله، مع الاستعانة طبعا بغيره من التجليات الثقافية الأخرى التي يمكن أن تفيد في استجلاء بعض الجوانب من الميثات نفسها كالحكاية والطقوس والمعتقدات والأقوال المأثورة والأشعار(وباختصار كل مظاهر الثقافة الشفوية)، والاستفادة من بعض إنجازات علمي الاثنولوجيا وتاريخ الأديان.

إن هذا الكتاب هو إذن جهد يروم إعادة رسم بعض من معالم الصورة التي شكلها الأمازيغ عن الكون، وتعليل بعض أشكال الخلق وأصول الأشياء، واستكشاف بعض ملامح السستام الطقوسي والأسطوري الأمازيغي من أجل فهم أفضل لنسق المعتقدات والمحظورات الأمازيغية مما لا يزال سائدا.

القسم الأول من الكتاب محاولة لاستعادة بعض عناصر الكوسموغونية الأمازيغية لتقديم صورة عن كيفية تمثل الأمازيغ للعالم، وتصوراتهم عن خلق السماء والأجرام، وتفسيرهم لبعض الظواهر الجوية، وللعالم الخفي وبعض الكائنات الميثية التي تسكن متخيلهم من خلال الميثات والحكايات المتوفرة، والقسم الثاني مقصور على ما يمكن اعتباره انتروبوغونيات أمازيغية تتمحور حول ظهور الإنسان ونشأة المجتمع البشري ودور المرأة فيه، وتصورات الأمازيغ عن الزمن الميثي والماضي، ونشأة الحيوانات ورمزيتها والأساطير المرتبطة بها.

ولست أزعم بأنني في هذا العمل أحيط بالميثولوجيا الأمازيغية من كل جوانبها، فأنا لا أزال بعيدا عن مجرد استجماع كل نصوصها التي لازالت متداولة، ناهيك عن استثمار كل المصادر التي يمكن أن تسعف في استجلاء ملامحها، لذا فإن هذا الكتاب لا يعدو أن يكون تقديما لبعض المؤشرات وإثارة لبعض الأسئلة العامة، ولفتا للانتباه إلى جانب مغمور من إرثنا الثقافي يمكن للمهتمين التوسع فيه بتحليله وإغنائه بالمزيد من البحث الميداني.

مدخــل

الأمازيغ والميثولوجيا

▪ تعريفات الميث :

أود التنبيه في البدء إلى أنني أميل إلى استعمال مصطلح الميث (حاذيا بذلك حذو محمد أركون) تفاديا للالتباس الذي يثيره مصطلح الأسطورة العربي المثقل بحمولة سلبية تستوعبه كمجرد أباطيل أو حديث لا أصل له، إذ لم يتشرب بعد دلالة انتروبولوجية حديثة في السياق الثقافي اللغوي للعربية.

والميث نفسه مصطلح غير واضح تماما، لأنه متعدد الدلالة، ومعناه في تطور مستمر، بسبب كون كل العلوم الإنسانية تستثمره، وكل الإيديولوجيات توظفه، وقد سبق للفيلسوف الأمازيغي القروسطي (القديس أوغسطين)(1) التعبير عن هذا الارتباك في فهم ماهية الميث حين قال: "إنني أعرف جيدا ما هو بشرط ألا يسألني أحد عنه، ولكن إذا سئلت وأردت الجواب، فسيعتريني التلكؤ"(2). فهذه العبارة تلخص الاضطراب الذي تعاني منه تعريفات الميث، لأن الدارسين والمتخصصين يختلفون في محدداته، ولم يتفقوا على تعريف جامع مانع له، ويبدو أن صعوبة ذلك مردها إلى كون تعريف الميث يرتبط بتحديد طبيعته ووظيفته، فكوسدورف Gusdorf يرى أنه بالنسبة لإنسان عصر الميثات، الميث ليس مجرد ميث، وإنما هو الحقيقة نفسها ذلك لأنها ترتبط بالمعرفة الأولى التي اكتسبها الإنسان عن نفسه وعن محيطه، بل أكثر من ذلك، إنها بنية هذه المعرفة(3)، أما Grigorieff فيرى أن الميث هو سرد قدسي، وبالتالي فهو سرد رمزي، أو بعبارة أخرى هو حكاية مروية، ولكنها قدسية، ويعتبر أن كل ميث هو ميث أصل لأنه يحكي حدثا بدئيا لايمكن موقعته Situer ضمن الزمن الدنيوي Profane(4).

(1) القديس أوغسطين فيلسوف أمازيغي ريطوريقي، ازداد بمدينة tagast التي تسمى حاليا بسوق اهراس بالجزائر سنة 354 م. أنظر نشأته وتعليمه وإسهاماته الكبرى في مجال الفلسفة والمنطق في الفصل السابع من كتاب عبد السلام بن ميس ، مظاهر الفكر العقلاني في الثقافة الأمازيغية القديمة، من ص . 187 إلى ص. 209.

(2) ك.ك. رانفين، الأسطورة، ترجمة جعفر صادق الخليلي ص، 9.

(3) لوليدي يونس، الأسطورة بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، ص. 10

(4) V. Grigorieff, *Les Mythologie du monde entier*, Alleur/Paris, Marabout, 1997, p.12.

ويرى Durand أن الميث هو سستام (نسق) من الرموز التي تنحو منحى الانتظام في نص مـروي récit ، وهو يطـرح مجموعة من الأسئلة التي لا يستطيع العلم أن يجيب عنها من قبيل : من أين أتينا؟ ما هو مصيرنا بعد الموت؟ لماذا العالم ونظام العالم؟ لماذا المعاناة؟[1].

بالنسبة لدوميزيل Dumézil ، فإنه يشرح كيف أن وظيفة الميث هي أن يعبر دراماتيكيا عن الإيديولوجيا التي يعيش فيها المجتمع، وأن يصون أمام وعيه ليس فقط القيم والمثل، ولكن يصون أولا كينونته وبنيته ذاتها، والتوازنات والتوترات التي تشكل هذا المجتمع، وتبرر القواعد والممارسات التقليدية التي بدونها يتشتت كل شيء فيه، لذلك يرى أن"الشعب الذي لا يمتلك ميثاته يموت".

والميث حسب مالينوفسكي يؤدي وظيفة لا غنى عنها : فهو يعبر عن المعتقدات ويكوّدها codifie ، ويحافظ على المبادئ ويفرضها، ويضمن فعالية الاحتفالات الطقوسية، ويمنح الممارسة الإنسانية قواعد عملية .

أما كلود ليفي ستروس البنيوي فيتجنب عقبة تعريف الميث المرتبط بوظيفته وطبيعته بأن قال إن "أي ميث يدركه كميث أي قارئ في العالم بأسره"، ويضيف أن جوهر الميث لا يكمن في الأسلوب، ولا في عالم السرد، ولا في النحو والصرف، بل في الحكاية التي يحكيها "[2].

أما كراب Krappe فيرى أن الأسطورة تسعى دوما إلى تفسير شيء ما، سواء علة ظاهرة طبيعية أو أصل مؤسسة أو عادة، وهي في جوهرها حكاية تفسيرية (تعليلية)"[3].

ويقسم جاكوبسون الميثات إلى ثلاث فئات:

- **ميثات الأصول** (وتسمى أيضا الميثات الإيتيولوجية "التعليلية"). وتسأل عن أصل كينونة أو جملة كيونات في العالم، آلهة، نباتات، بشر ...وعادة ما يعطي الجواب في صيغة الولادة أو الخلق أو الصنع...
- **ميثات التنظيم** : تسأل كيف حدث هذا النوع أو ذاك من المعالم أو كيف ظهرت بعض الأقاليم في نطاق العالم الراهن، كيف أصبحت الزراعة منظمة، كيف ظهرت إلى حيز الوجود فئات غريبة من الكائنات البشرية وحدد لها وضعها.

---

(1) Gilbert Durand, *Figures mythiques et visages de l'œuvre*, Paris, Berg International,1979, p.35.
(2) C.L. Strauss, *Anthropologie structurelle*, Paris, Plon, 1958, p.232.
(3) A.H. Krappe, *Genèse des mythes*, Paris, Payot, 1920, p.15.

- **ميثات القيمة :** وتشكل مجموعة متفرقة من أساطير التنظيم، تسأل عن بأي حق يمثل هذا الشيء أو ذاك موقعه من العالم. فقارن بين الفلاح والراعي، أو بين الحبوب والصوف[1]...

وحتى لا نستطرد في عرض كل التعريفات الكثيرة الرائجة التي تبدو أنها بقدر عدد المهتمين بالميثولوجيا من مؤرخي الأديان والباحثين الإثنولوجيين والأنتروبولوجيين ودارسي الفولكلور، نختم بتعريفين، أحدهما لميرسيا إلياد، ويعتبره أقل التعريفات نقصا، لأنه أوسعها، فالميث حسب مؤرخ الأديان الشهير يروي حكاية مقدسة، يحكي حدثا وقع في الزمن البدئي، زمن البدايات الخارق - بعبارة أخرى يحكي لنا الميث كيف جاءت واقعة ما إلى الوجود بفضل منجزات اجترحتها الكائنات العليا، سواء كان واقعة كلية كالكون Cosmos أو مجرد واقعة جزئية كأن تكون جزيرة أو نوعا من نبات أو تصرف إنساني أو مؤسسة، إنها دائما سر لحكاية "خلق"، تحمل إلينا كيف حدث شيء ما أو كيف بدأ وجوده". عقب الأحداث الميثية وتدخل الكائنات الحالية في زمن البدايات صار الإنسان إلى ما صار إليه اليوم، كائنا فانيا، ذكرا وأنثى، كائنا ثقافيا[2]..

ورغم كل الاختلافات حول تعريفات الميث يظل طابعه الاعتقادي تقريبا عنصرا يكاد يكون متفقا عليه، بل إنه موضوع اعتقادي بتعبير يوسف شلهود[3] الذي يعرفه بدوره بأنه يرتدي رداء حكاية وقعت في زمن موغل في القدم، وحتى خارج الزمن. أما أبطالها فليسوا من الآلهة بالضرورة، على الرغم من أنها تلعب دورا فاعلا في الدراما الأسطورية .. إلا أن أشخاصه الأساسيين مناطون عموما بقوة خارقة يستطيعون بواسطتها القيام بأشياء خيالية. وهؤلاء الأشخاص بالذات هم الذين زودوا الناس بأهم ممارساتهم الشعائرية وتقنياتهم ومؤسساتهم. غير أن ما يميز الميث أفضل تمييز ويسمح في الوقت نفسه بفصله عن الأشكال الأخرى للفكر الخرافي هو تقديم أساس للمعتقدات، وتفسير أصل التقنيات والمؤسسات الأكثر أهمية، وتحريك بعض ظواهر الطبيعة، وتزويد مستعمليها بتسويغ لممارساتهم الشعائرية الكبرى"[4].

---

(1) عبد الباسط سيدا، من الوعي الأسطوري إلى بدايات التفكير الفلسفي النظري (بلاد الرافدين تحديدا)، ص. 76.

(2) ميرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، ص. 10.

(3) يوسف شلهود، بنى المقدس عند العرب، ترجمة خليل أحمد خليل، ص. 80.

(4) نفس المرجع، ص .81.

وكما ذهب إلى ذلك شلهود، فإن أبطال الميثولوجيا ليسوا بالضرورة آلهة أو أنصاف آلهة كما هو في التعريفات الكلاسيكية، بل قد يكونون أبطالا ممدّنين Civilisateurs (مثل تاحيتّوست في ميث أصل النسيج أو النملة).

وميزة الميث هو من خلال التعريفات المختلفة أنه لاتاريخي، يعبر الزمن، دون أن يحرفه. فالحدث قد جرى في الزمن الميثي، المقدس، البدئي، ولا يخضع إلا بشكل هامشي لتقلبات الزمن، فهو يحمل في طياته التصور أو التمثل الذي يشكله المجتمع عن نفسه ومكانته في الكون.

- **تصنيف ميثات الكتاب** :

– في النصوص الحكائية التعليلية الأمازيغية يمكن أن نميز بين ميثات حقيقية بالمفهوم الاصطلاحي العام للكلمة، وبين ما يمكن اعتباره مجرد أساطير تفسيرية légendes explicatives أو حكايات تعليلية contes étiologiques، والحدود بين هذه الأنواع ليست بديهية أو مرسومة بدقة.

وشخصيا أعتمد مفهوما عاما وموسعا للميث في هذا الكتاب، مقتفيا بذلك أثر تاسعديت ياسين، وأعني به كل الأساطير التعليلية التي تبين سبب الظواهر الطبيعية أو الكائنات البشرية أو الحيوانية أو الأعراف والطقوس، لذلك قد لا تستجيب كل هذه النصوص المدرجة للمعايير والمحددات التي وضعها الميثولوجيون في تمييزهم للميث عن الأنماط الحكائية الأخرى كالليجوندة والحكاية العجيبة.

وفي النصوص المعروضة هنا، يمكن الوقوف على ميثات قد نصفها بمرويات كوسموغونية حقيقية خصوصا تلك التي أوردها فروبينيوس، وتتعلق بالخلق ونشأة السماء والنجوم والشمس والقمر، وميثات أنتروبوغونية عن أصل الإنسان، وكيفية ظهوره في هذا العالم، وميثات إسكاطولوجية عن نهاية العالم، بينما نصوص أخرى تكتفي بتفسير بعض الظواهر، أو بعض أوضاع وأشكال وسمات وسلوكات بعض الكائنات من حيوان أو بشر، أو بعض الجزئيات الصغيرة، أو تفسير بعض الطقوس.. بعضها يكون محكوما بمنطق العقاب بسبب تعدي الحدود الاجتماعية، وارتكاب الاخطاء المخلخلة للنظام، والماسة بالمقدس، خصوصا ما يتعلق بأساطير المسخ والتحولات (الميتامورفوزات)، وهذا النوع قد ينتهي بعبرة ومغزى أخلاقي أو ديني.

▪ هل عرف الأمازيغ ميثولوجيا خصبة في الماضي؟

مما لا شك فيه أن كبرى الميثولوجيات المعروفة حاليا قد ماتت، ولولا تدوينها ما عرفنا عنها شيئا كالميثولوجيا المصرية والبابلية والاغريقية...، وقد لا أبالغ إذا قلت بأن ما يزال متداولا من ميثات أمازيغية يضم هذا الكتاب بعضها، مما أتيح لي جمعه والاطلاع عليه، ومهما كانت متناثرة، أو غير متماسكة ومنسجمة لتشكل نسقا ميثيا متكاملا على غرار تلك الميثولوجيات الكلاسيكية الكبرى، يوحي بأننا أضعنا، بسبب عدم التدوين وغياب تقاليد كتابية كبرى، ميثولوجيا خصبة اندثرت معالمها ونصوصها الكبرى التي كان من الممكن لو دونت أن تشكل متنا أدبيا وإثنولوجيا غنيا، وأن تنافس في إبداعيتها وأبعادها الأدبية والفكرية كبريات الميثولوجيات المذكورة، وأن تتيح لنا مادة ثمينة لفهم المجتمع المغاربي القديم، ورصد مظاهر ديمومة البنى الأنتروبولوجية للمتخيل الأمازيغي والفكر التقليدي الشمال إفريقي، وفهم أفضل للمجتمعات الحديثة بشمال إفريقيا لوصل الحاضر بالماضي، ومما يزكي هذه الأطروحة في نظري جملة مؤشرات أهمها :

- كون الثقافة الأمازيغية ثقافة لها تقاليد أدبية شفوية عريقة، شهدت ولاتزال خصوبة غير معهودة في مجال الحكاية بشهادة ابن خلدون في عصره الذي وصف الحكايات والأخبار التي يقصها الأمازيغ بالغنى وأنه لو انصرفت إليها عناية الناقلين لملأت الدواوين. وقد سبق لفروبينيوس في بداية القرن الماضي أن شهد بغنى وثراء المتن الحكائي الأمازيغي، فقال : "أؤكد رسميا، وبكل ما أعرفه عن الثقافات الإفريقية المختلفة، وكل ما تمكنت من استجماعه من الشعر والأدب الشفوي بمنطقة القبايل، أن الثقافة الأمازيغية يمكنها أن تتبوأ وبحق الرتبة الأولى. ذلك أن التنوع والغنى المثير لموضوعاتها، وحيويتها التلقائية في فن الحكي، وسعة الإبداع، والحقيقة والرقة وفلسفة الحياة ودقة اللفظ.. كلها أمور مؤثرة ومحركة للشعور، وهي خصائص قوية ومتميزة جدا، بحيث لا أتردد في أن أخص القبايليين بالمرتبة الأولى بين كل الأفارقة"(1).

كما شهدت بذلك Camille Lacoste–Dujardin في تقديمها لدراستها الاثنولوجية للحكاية الجزائرية الأمازيغية (القبايلية) حين قالت : "إن الجزائر يمكنها أن تفخر بامتلاكها ضمن تراثها الثقافي لغنى عز نظيره وجدير بأن يحتل الرتبة الأولى في الآداب الشفوية للعالم بأسره، وبالفعل فإن الأدب الشفوي القبايلي يشكل مجموعا استثنائيا على الإطلاق، شديد الغنى فيما يخص المرويات النثرية التي تشكل حكايات الغيلان والسعالى والحكايات العجائبية تجلياتها الكبرى"، وتضيف أن "هذه الحكايات تثير الفضول

(1) Frobénius, *Contes kabyles*, Trad. Mokrane Fetta, Aix-en-Provence, Edisud, 1995, t.I, pp. 19-20.

لأنه يمكن موقعتها بين ميثات حقيقية، وحكايات الأطفال الفرنسية المعروفة باسم "Contes dePerrault"[1]، وهو حكم، وإن كان يعني القبايل التي حظيت بدراسات أوفر في هذا المجال، فإنه ينسحب على كل الثرات الحكائي الشفوي الأمازيغي بشمال إفريقيا الذي أشاد به كما أسلفنا ابن خلدون منذ ستة قرون، ويؤكده عبد الحميد بورايو المتخصص في دراسة الحكاية المغاربية حين وصف الجماعات الأمازيغية في تراثها بأنها" اعتنت ولا زالت تعتني بشكل ملفت للنظر بالحكايات الخرافية، وهو ما يسجله معظم الباحثين الذين تناولوا تراث المناطق البربرية منذ أقدم العصور"[2].

– كون الأدب الأمازيغي نفسه قد ترك آثاره على الفكر الإغريقي، بحجة أن الأديب الإغريقي Theônأشار في مؤلفه "بروجيمناسماتا Progymnasmata" إلى أن المؤلف المسرحي الشهير «Aiskhulos = Eschyle» 525 – 456 ق.م كان يعرف "الأقاصيص الليبية"، أي الأمازيغية، وأن تلك القصص كانت تنسب إلى "ليبي مجهول"، أما أرسطو الفيلسوف المعروف 384 - 322 (ق. م). فقد جعل"الأقاصيص الليبية "صنفا أدبيا خاصا، له ميزته[3].

– ورود بعض الشهادات من بعض المؤرخين القدامى توحي بكون منطقة شمال إفريقيا منطقة منتجة لميثولوجيا خصبة، منها ما أشار إليه ديودور الصقلي من توافق الأسطورة الإغريقية والأطلسية في هذا المجال، إذ قال : "إن الأطلسيين (وهو اسم اشتهر به أهل المغرب قبل العهد الفينيقي) رعايا أطلس هم أكثر الليبيين حضارة في هذه النواحي.. ويحكى أن الآلهة ولدت في بلادهم بالمناطق القريبة من المحيط. وهذا موافق لما ورد في الأساطير الإغريقية "وأضاف في سياق آخر : "ينبغي أن أتناول بتفصيل ما عندهم من أساطير حول أصل الآلهة، لأنها لا تختلف كثيرا عما يروجه الإغريقيون. إذن فالأطلسيون الذين يسكنون المناطق المتصلة بالمحيط ويمتلكون أرضا مزدهرة .. يؤكدون أن الآلهة ولدت في بلادهم. وهذا موافق لما يعتقده أشهر شعراء الإغريقيين (يقصد هوميروس) في حديثه على لسان Héra قائلا : "سأذهب فعلا لأزور حدود الأرض الخصبة –المحيط حيث ولدت تيتوس Thitus الإلهة ". وفي حديثه عن الأصل الليبي للاله ديونيزوس ختم بالإشارة التالية: "واعلم كذلك أن من بين الإغريقيين هناك كثير من الشعراء والكتاب القدامى المتخصصين في الميثولوجيا يوافقون الليبيين في آرائهم. وينطبق ذلك على كثير من الكتاب المتأخرين"[4]، كما قال عن نفس الإله: "إن الليبيين الذين يسكنون بناحية

(1) Camille Lacoste Dujardin, *Le Conte Kabyle*. *Etude ethnologique*, Paris, Maspero, 1975, p.17

(2) عبد الحميد بورايو، الحكاية الخرافية للمغرب العربي، ص. 92.

(3) محمد شفيق، نبذة عن الأمثال الأمازيغية ضمن المعجم العربي الأمازيغي، الجزء الثالث، صص. 478 - 479.

(4) محمد مجدوب، أشواط مقاومة أهل المغرب القديم في الفترة المورية، ضمن كتاب المقاومة المغربية عبر التاريخ أو مغرب المقاومات الجزء الأول، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، 2005، صص. 132-133.

المحيط يتشبثون بميلاد ديونيسوس في بلادهم، فهم يؤكدون أن أساطير الأولين التي تحكى حوله معروفة عندهم" ويضيف في سياق آخر: "ورد في قصص الليبيين أن ديونيسوس ابن لأمون Ammon وأمالتي Amalthée "[1].

وهذه الشهادة تؤكد نوعا ما ازدهار الميثولوجيا في العهود القديمة لدى الأمازيغ، وتداولهم لعدد متميز من التيوغونيات المرتبطة بمعتقداتهم ودياناتهم والآلهة التي يعبدونها.

- كون المجال الحضاري أو المهاد الثقافي الذي تقع فيه بلاد الأمازيغ بمفترق الطرق بين ميثولوجيات كلاسيكية كبرى رومانية ويونانية ومصرية وتفاعلها معها يشكل بيئة خصبة لازدهار الفكر الميثولوجي، ويجعل من شبه العبث الحكم بأن الأمازيغ لم يكونوا يعرفون الميثولوجيا.

- وجود بانتيون (مجمع الآلهة) أمازيغي قديم أو على الأقل حشد من الآلهة المحليين كما أسماهم G.Camps. ومع أن قلة المعطيات المتوفرة تحول دون تشكيل هذا البانتيون بشكل كامل، فإن النقوش تمكن رغم ذلك من تكوين فكرة عن الآلهة الذين كان الأمازيغ القدامى يعبدونهم. والكثير من هذه الآلهة المحلية قد حافظت على أسمائها الأمازيغية كما لاحظ ذلك Camps، وتأبى أن تدمج في أي إله من البانتيون اليوناني الروماني. يقول Camps : "نعرف أسماء ما ينيف عن الخمسين من هؤلاء الآلهة، ومعظمها تكشف عنها النقوش.. وأغلبيتها تحمل اسما إفريقيا يمكن فهم معناه أحيانا بفضل اللغة الأمازيغية[2]"، من قبيل أفريكا Africa وإيفرو ifru[3] وليللو[4] أو thiliua، و Gurzil. ومن قبيل بانتيون باجة بتونس الذي تم العثور على نقش له يتشكل من سبعة آلهة أمازيغيين محليين مشخصين : وهم ماكورام Makuram و Iunam الممتطيين للخيول ويحتلان طرفي النقيشة، ووسطهما في موقع متميز يعتلي Bronchor عرشه ممسكا في يده بصولجان، تحف به إلهتان هما Vihinam و Varsissima ترتديان دثار الكتفين، وبجانبهما Macurgum متكئا على عصا يلتف حولها ثعبان و Matilam وأمامه كبش مضحى به[5].

---

(1) نفس المرجع، ص. 134.

(2) G. Camps, *Les Berbères : mémoire et identité,* Paris, Errances,1987, p.153.

(3) إيفرو ifru هو إله الجبل واسمه مشتق من لفظة إيفري التي تعني بالأمازيغية المغارة أو الكهف.

(4) lillu و tililwa هو اسم إله الماء الذي يرتبط اسمه بلفظة slil, lil في الأمازيغية المعاصرة وتعني غسل بالماء. ومنها illel اللفظ الأمازيغي الذي لا يزال يستعمل بمعنى البحر في زاورة بليبيا، ومنه wayll الذي يطلق على المحار بسوس، ولا شك أنه من win و ill، فيعني المنسوب للبحر celui de la mer.

(5) Haddadou, *Guide de la culture et de la langue berbères*, Alger, ENAL/ENAP, 1993, p.41.

والكثير من هؤلاء الآلهة المحليين يسمون جماعيا باسم الآلهة الموريين Dii Mauri، وتعرف حتى الآن حوالي ثماني عشرة نقيشة تشكل إهداء dedicace لهؤلاء الآلهة[1].

أضف إلى هذا الحشد المحلي من الآلهة عبد الآمازيغ أيضا آلهة أجانب من اليونان والرومان ومصر وفينيقيا، وقاموا بتمزيغها مثل ساتورن وميركور وجوبيترأمون، وBaliddir و Athena أثينا[2] وتانيت التي يعتقد أنها أمازيغية الأصل حسب كثير من الباحثين كما تنم عن ذلك صيغتها الصرفية.

وتعدد الآلهة عادة ما يكون حقلا حاضنا للإنتاج الميثولوجي، وبعض النقوش المتعلقة بها توحي بوجود مرويات وتعليقات ميثية عن أولئك الآلهة في الماضي.

- في الحكايات الأمازيغية نقف على تيمات تنتمي إلى الميثولوجيات الكلاسيكية اليونانية أو الرومانية، وموضوعات ترد ضمن الميثات المعروفة في الحوض المتوسطي مثل تيمة الملك (ميداس) Midas [3] وميث وتيمة بيرسيوس وأندروميدا

(1) وتسميتها باسم Dii Mauri لا يرتبط حسب Camps بالتقطيع الإداري لأفريقيا الرومانية إلى مقاطعات، بل يعني الأهلي لذا تنعت أحيانا بنعت آخر هو Barbari.

(2) Athéna العذراء، الإلهة المحاربة إلهة الذكاء، ويروى في الأساطير أنها قد ولدت هي نفسها بليبيا على ضفة بحيرة Triton.

(3) يتعلق ميث ميداس Midas في الميثولوجيا الإغريقية بملك Phrygie في آسيا الصغرى، وكان أحد الحكام في منافسة موسيقية بين الإلهين Apollon و Pan، ولما فضل موسيقى نادي Pan على قيثارة أبولو، فإن هذا الأخير حول أذنيه إلى أذني حمار. فأخفاهما ميداس على الجميع إلا على حلاقه الذي همس بسره في حفرة في الأرض. وكلما هبت الرياح، فإن شجيرات القصب الذي ينمو حوله تردد قصة أذني الملك.

وقصة ميداس وقرون الاسكندر لا تزال حية ضمنيا في الموروث الحكائي الأمازيغي بسوس والأطلس المتوسط على الأقل حسب علمي، وهي أصل المثل التالي : a wad ak t iâawden ha ibby ak aqerru. أي يا ليتني أحكي لك السر ثم أقطع رأسك، وأصله حكاية الملك صاحب أذني المعزة (تاغاضت) الذي اكتشف وزيره أمره، فقطع رأسه، وحيث دفن هذا الرأس بالغاية، نبت قصب اتخذه راع شبابة ينفخ فيها فتنشد : لملكنا أذنا معزة، لملكنا أذنا معزة.

في انتيفن تحكى agellid ilan askiwn مستقلة، أو تدمج ضمن حكاية أوسع، وأكثر تشعبا، وهي حكاية الأخوين والسعلاة (تاغزنت) حيث ينتهي الأمر بالفتى بعد اختطاف أخته من قبل الملك إلى أن يبيع قطيعه، وكان راعيا بعدما ورث من القط المحترق عكلموش خيراته وماشيته، ليذهب باحثا عن أخته ويتمكن من الوصول إليها في القصر، وقد احتفى الملك به كصهر له، ولما كان له قرنان، ولم يحلق شعره قط خجلا، فقد اتخذه حلاقا له لأنه، وبحكم المصاهرة سيكتم سره، ومكافأة له أوكل إليه مهمة حراسة إبله. وقد صنع له شبابة ينفخ فيها فتردد : للملك قرنان agellid isker taskiwin. وقد انتزع منه الملك الشبابة حين سمعه ذات مرة على حين غرة، ورماها في بئر، فاتخذ شبابة أخرى ثم أخرى، وفي كل مرة كان الملك ينتزعها منه ويرميها في البئر، وفي الثالثة قطع رأسه.

ومن البئر نبتت ثلاثة قصباتkrâd ighanimen ، ونمت وكلما حركتها الرياح، فإنها تقول : agellid isker taskiwin "للملك قرون على جبينه". اغتاظ الملك ووعد بمكافأة كبرى لمن يقطعها، فتقدم رجل يهودي لأداء المهمة فبذل كل ما في وسعه لذلك لكنه فشل فقطع رأسه. وفي رواية أخرى من إيداوتنان دونها Stroomer أن الفتى التحق بأخته المختطفة إلى بيت الملك، وكان له قرنان فلم يستطع حفظ السر، حيث مضى إلى أرض خلاء به بئر صغير (تانوت) أطل إلى جوفه، وردد a tanut n lxla ar ittili ugellid askiwn يا أيها البئر الصغير بالأرض المقفرة، للملك قرنان، فسقط قليل من لعابه نبت من قصب أغانيم يصنع منه الرعاة شباباتهم (تالعوادين) فتردد نفس العبارة أنظر :

H. Stroomer, “Onze contes berbères en tachelhiyt d’Agadir”, *Etudes et Documents Berbères*, n° 15-16, 1998, p. 122.

المتواترة في عدد من حكايات بلاد تامازغا كلها، وميث الهيدرة Hydre إلخ، والملاحظ أن الأبطال الآلهة في هذه الميثات اليونانية يتحولون في الحكايات الأمازيغية إلى غيلان كما سنرى لاحقا، مما يشكل شواهد تؤكد تلاقح الميثولوجيا الأمازيغية القديمة مع كبريات الميثولوجيات الكلاسيكية، وينبئ عن غنى هذه الميثولوجيا واغتنائها ضمن مجالها الحضاري المتوسطي، ويوحي أيضا بكون الحكاية، وهي النظير Pendant الفولكلوري للميث كما اعتبرها Dermenghem بعد طول بحث في المأثور الحكائي الأمازيغي، تنطوي على عناصر ميثية أمازيغية قديمة ستمكن من إعادة تشكيل ملامح هذه الميثولوجيا القديمة، وهي المهمة التي دعت إليها P. Galand-Pernet ، واضطلعت بها الإثنولوجية كما أشرنا في مجال الحكاية القبايلية Camille Lacoste -Dujardin.

-أن في الحكاية ذاتها آثار ما يمكن أن نجرؤ على اعتباره ميثات حقيقية (مثل أونامير وموزيا ضمن هذا الكتاب). وقد سبق للباحثة السالف ذكرها أن وجدت في الحكايات نصوصا اعتمدتها كمرويات ميثية لاستخلاص ما يمكن اعتباره رؤية الأمازيغ لتشكيل العالم، والسماء، والطبيعة المتوحشة غير المأهولة، ليس بالقبايل فقط كما يجنح إلى ذلك عملها المنصب على الحكاية القبايلية، بل بشمال افريقيا قاطبة، خصوصا وأن نفس الرصيد الحكائي مشترك بين كل الأمازيغ، ومتداول على الصعيد المغاربي تقريبا على الأقل بين المغرب والجزائر.

– إضافة إلى تعدد الطقوس وحيويتها المستمرة حتى الآن على الرغم من أسلمة المجتمع المغاربي منذ قرون عديدة، ومن أمثلتها الطقوس الزراعية المختلفة وطقوس الاجتياز الغنية في المجتمعات الأمازيغية..

ومن المعلوم أن الطقوس عادة ما ترتبط بالميثات التي تفسرها حتى أن من علماء الأنتروبولوجيا من اعتبر هذا الترابط من بين العناصر المميزة للميثات، إلى حد أن

لهذه التيمة رواية أوردها A.Roux من أيت نضير، وتعرف باسم ayllid bu tacciwin وفيها أن شخصا قد دعاه الملك ليحلق شعره، فوجد له قرنين صغيرين، فلم يجرؤ على إخباره بالأمر، لكنه لم يستطع أن يحفظ السر لنفسه فقط فأفضى به لبئر، فخرجت منه نباتات قصب رائعة، ومر شاعر جوال (أمدياز) من المكان فاقتطع قصبا منها فصنع منه شبابة جميلة تردد كلما نفخ فيها : للملك قرون. وهكذا علم الملك بأمر قرونه فأمر بمثول الشاعر والحلاق الذي قطع رأسه لأنه لم يحفظ السر.

وقد أورد ذ. محمد ابزيكا رواية من سوس بعنوان : اكليد إيطاف اسكيون، وفيها أن راعيا اشتغل حلاقا للملك بعدما اكتشف السبب الذي جعل كل من يدخل إلى القصر من الحلاقين لا يخرج منه، إذ للملك قرنان، وكل من أفشى سره في اختبار يجريه له خدم الملك يقتل. وحين يشعر بالملل كان ينزوي في ركن من بستان ليغني بمزماره بصوت منخفض : ila ugellid askiwn، حتى كشف أمره أحد الخدم ووشى به للملك الذي أعدمه فسقطت قطرة من الدم على المزمار، فأخذت الأغنية تتبعث منه بصوت عال، فأحرق المزمار، لكن رماده ظل يغني نفس الأغنية وبقوة، وجمع الخدم الرماد، ورموه بجب في البستان فلم ينقطع الغناء، وغطي الجب بالحجارة والتراب فلم تتوقف الأغنية حتى رحل السلطان. أنظر محمد ابزيكا «الوجه والقناع في ثقافتنا الشعبية » أعمال الدورة الأولى للجامعة الصيفية، المحمدية، مطبعة فضالة، 1982 ص. 210.

إحداها تعلل الأخرى. بل إن الشعيرة (الطقس) في كثير من الأحيان ليست إلا إحياء للأسطورة[1]، بل إن الطقس هو في نظر "غوسدورف" ميث في إطار الحركة كما يرى Van Der Leew .

والواقع أن غالبية الدراسات الاثنوغرافية والاثنولوجية الذي أنجزت حول العالم الأمازيغي انصبت على عرض الطقوس والممارسات التي وصفت باعتبارها من بقايا المعتقدات الأمازيغية والعبادات القديمة الرائجة بشمال افريقيا قبل الديانات التوحيدية.

ترى D.Abrous أن هذه الطقوس والممارسات وأشكال التقديس التي لا تزال مستمرة تشكل آخر بقايا ومخلفات تصور للعالم سابق عن الإسلام، بل وسابق عن الديانات التوحيدية الثلاث. وترى أن إمكانية إعادة بناء هذا السستام التصوري أو على الأقل بعض ملامحه كان دائما يصطدم بانعدام متن من الميثات الذي سيتيح إضاءة هذه الطقوس والممارسات، ونسج علاقات ترابط محتمل فيما بينها[2]، غير أن قلته لا تعني انعدامه مطلقا، أو أنه لم يوجد من قبل.

▪ أسباب ضياع الميثولوجيا الأمازيغية :

كل هذه المؤشرات المعروضة آعلاه بجانب استمرار تداول بعض المرويات الميثية رغم الانخراط منذ قرون طويلة في الديانات التوحيدية، تدفعنا إلى الحديث عن ميثولوجيا غنية في الماضي، وإن كانت الميثات حاليا في شمال افريقيا تتميز فعلا بالقلة قياسا إلى الحكاية سواء ما تم تدوينه أو ما يزال متداولا شفويا حتى ليكاد يكون هناك إجماع بين المهتمين على ندرة هذا النوع من المرويات لدى الأمازيغ، وهذا لا محالة ما جعل باحثا مستمزغا مثل Henri Basset يتسرع في إصدار حكم قيمة سلبي في حق الأمازيغ يتهمهم فيه بانعدام الميثات لديهم، وهو ما برره بالقصور في الخيال والعجز الإبداعي رغم أنه يذكر بعض الشخوص الميثيين، ويشير إلى بعض الأساطير الكوسمولوجية، حيث كتب : "ليس لدى الأمازيغ ميث، لا شيء لديهم سوى الطقس"، وفي نفس السياق يضيف : "إن الأمازيغ، ومع كل ما لديهم من عناصر بناء الميث، إلا أنهم لم يتعدوا أساسات البناء، وتركوا الحجارة مبعثرة، إذ ينقصهم المهندس المعماري الذي لا غنى عنه، وهو الخيال المبدع"[3].

(1) لوليدي يونس، الأسطورة بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، ص. 34.
(2) D. Abrous, "Kabylie: cosmogonie", *Encyclopédie Berbère*, t.XXVI, Aix-en-Provence, Edisud, 2004, p.4086.
(3)H. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, Paris, Ibis Press/Awal, 2001, p.179.

وفي تعقيبها عليه حاولت Paulette Galand-Pernet أن تصوغ موقفا يشكل إضافة تتجاوز الثغرات والمواقف السلبية المعبر عنها من قبل المستمزغ الفرنسي، فهي تعبر عن رأيها بالقول أن الميثات الأمازيغية كتلك التي نعرفها في المجال الهند أوروبي منعدمة أو يوجد منها القليل فقط، على الأقل على مستوى المظهر، وتضيف أن البحوث الغربية في زمن ما انصبت على دراسة الممارسات الزراعية للعثور فيها على ما يمكن اعتباره رواسب وثنية، وتسجل أن الاثنوغرافيين قد انحصروا دائما في حدود استكشاف سريع للنصوص المرتبطة بهذه الممارسات، وأهملوا أيضا الدراسة المقارنة للمعجم، وبالتالي الإيتيمولوجيات الممكنة والمفاهيم العتيقة.

وترى أنه من المؤكد أن تيمات مختلفة قد تمت مبادلتها بين مختلف الأنواع، وأن اللبوس الإسلامي يؤدي إلى الخلط، ويشوش على الباحثين، لكن، وعلى الرغم من عدم توفر نفس القدر من الوثائق التي استكشفها ودرسها المقارناتيون Comparatistes في المجال الهند أوروبي، ولا المعالم الكرونولوجية، فإن تحليلا جيدا للنصوص سيكشف، ولا شك، عن آثار ميثات أكثر أهمية مما نعتقد، ويجعل عمليات إعادة البناء Reconstructions بخصوص الفترات الما قبل إسلامية، بما فيها فترة ما قبل التاريخ، أمرا ممكنا[1]، وقد أوردت كأمثلة لهذه النصوص المعنية حكايات الغول الأعور أو منوعتها الحيوانية التي قدمت عنها نموذجا وهو أسطورة سيدي حماد أوموسى في مغارة الغول[2].

وضمن الميثات النادرة التي تحدثت عنها ذكرت مثال ميث أنزار المفسر لطقوس الاستمطار، وهو يعتبر ميثا بمفهوم النص المرتبط بالطقس والمبرر لأدائه، كما ألمحت إلى أسطورة العجوز المرتبطة بفترة البرد الشديد، وأليگوران لدى التوارگ، وهو البطل الأسطوري الذي ينسب إليه أصل تيفيناغ.

(1) P. Galand-Pernet, *Littératures berbères* : *des voix et des lettres*, Paris, PUF, 1998, p.112

(2) تروي هذه الحكاية الأسطورية، وهي بعنوان سيدي حماد أو موسى في مغارة الغول : بلغ حماد أو موسى ومرافقه في رحلتهما نهاية العالم، فعالقا على نجمة في السماء الكيس المحتوي على مؤونتهم، فاختفى النجم ومعه الكيس، فتجادلا بشأنه، فباتا الليل بالمكان عينه، وفي الصباح ظهر النجم من جديد، ووجدا الكيس كما تركاه سليما، ثم واصلا المسير، وفي الليلة الموالية آووا إلى مغارة بها غول ودوابه استضافهم واعد لهم لحما يطعمهم به، وفي المقابل يضحي أحدهما بنفسه لإطعام الغول من لحمه، فأجريا القرعة بينهما، ووقعت على سيدي حماد أو موسى الذي أحمى طرف عصاه الحديدية بالنار حتى احمرت، ولما هم الغول بالتهامه فقأ بها عينه. زأر الوحش، ولزم مدخل المغارة وفي انتظار لحظة خروجهما للقبض عليهما، غير أنهما ذبحا كبشين أكلا أحدهما، ولبسا جلديهما ثم تسللا نحو الخارج مع القطيع دون أن ينتبه إليهما الغول فهربا. وفي تعليقه على هذا النص ربط لاووست بعض سماته بتلك التي تشكل قصة Polyphème الإغريقية في الأوديسة لهوميروس، وهذه التيمة نجدها تشكل لدى أمازيغ الأطلس المتوسط حكاية مستقلة دونها A.Roux من بني مطير بعنوان قصة الإخوة السبعة والغول. أنظر E. Laoust, *Contes berbères du Maroc*, Paris, Larose,1949,Vol.2, pp. 307-308

وندرة الميثات كما ذهبت إلى ذلك Paulette Galand-Pernet، هو رأي تشاطره أيضا لاكوست دوجاردان، حيث تقول في كتابها حول الحكاية القبائلية: "إن الميثات جد نادرة (لدى الأمازيغ طبعا)، والميثات الوحيدة التي تم استجماعها تمت بفضل فروبينيوس .. وهذا أمر غير مثير للاستغراب إذا علمنا أن مناطق الأمازيغ قد أسلمت منذ وقت بعيد"[1]، وتضيف في مقام آخر أنه من باب المراهنة محاولة إعادة تشكيل ميثولوجيا لم يعد بالإمكان العثور منها في الوقت الراهن، وبعد ثمانية قرون من الإسلام إلا على بعض النتف والبقايا المتناثرة هنا وهناك، وفي قلب ثقافة شعبية ومعتقدات قد تمارس أو لا في طقوس لا تزال تؤدى إلى الآن، أو يتم استقراؤها من خلال أدب شفوي غني هو في طور الاندثار السريع حاليا"[2].

وهو عين ماعبر عنه أيضا Dermenghem الذي أكد أن الأساطير الميثية الكثيرة بإفريقيا السوداء، هي نادرة لدى الأمازيغ، وهو أمر يمكن تفسيره بانتصار الإسلام وسيادة القرآن، غير أن الباحث ألمح بدوره إلى تلك الميثات التي جمعها فروبينيوس معتبرا إياها شبه وحيدة على حد علمه. واعتبر أنها يمكن أن تتيح العثور في الرصيد الأمازيغي القديم على ذكرى الفئات أو الأنواع الزواجية Classes matrimoniales التي درسها الاثنولوجيون، وقدم نموذجا عنها، وهو المتعلق بأصل البشرية وانبثاق الرجل الأول والمرأة الأولى من تحت الأرض نحو سطحها.

وإذا نحن أقررنا بقلة المتن الميثي الأمازيغي مقارنة بالحكايات، فذلك أمر طبيعي مرده إلى ضياع كثير من نصوصه، وهو الأمر الذي تعزوه أغلب الآراء السابقة إلى العامل الديني، فالديانات المتعددة والأرتودوكسيات وعمل الزوايا والمدارس العتيقة التي عرفتها شمال إفريقيا، والتي أجابت عادة عن الأسئلة الأساسية التي تطرحها الميثولوجيا، تعتبر المرويات الميثية حول الخلق هرطقة وشركا، مما يبرر استمرار الحكاية التي لا تتطرق لقضايا الخلق بأشكالها المختلفة من حكايات عجيبة contes merveilleux وحكايات الحيوانات fables والحكايات الكاذبة Contes mensongers، مقابل انحسار دائرة الميث في حيز محدود يتضايق باستمرار مع تصاعد الوعي الديني.

وإلى جانب هذا العامل الديني، يمكن الإشارة أيضا إلى تغير البنيات الاجتماعية والانتاجية التقليدية بزحف نمط الإنتاج الرأسمالي والعالم الصناعي المعاصر، وتأثير

(1) Lacoste-Dujardin, *Le Conte kabyle*, *op.cit*., p.22.
(2) Camille Lacoste-Dujardin, "Maghreb : Eléments d'une mythologie kabyle", in *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, p.46.

النسق الثقافي والإيديولوجي الذي قامت عليه المدرسة" الحديثة "بالمغارب، وهو سستام أو نسق يمجد المكتوب، ويفكك الأنساق المتوارثة، ويقلب التراتبيات التقليدية، ويحط من شأن الثقافة الشعبية الشفوية، فبمقتضاه صار الشباب أكثر معرفة من الشيوخ الذين ينظر إلى معرفتهم على أنها متجاوزة وخرافية خلافا لما كان عليه الأمر في المجتمعات التقليدية، مع ما يترتب عن كل ذلك من نزع القدسية أو انحسارها désacralisation أو ما يمكن تسميته مع مارسيل غوشيه بنزع الطابع السحري désenchantement عن العالم أو تراجع السحر والفتنة عن وجهه، بسبب العلمنة المتزايدة والتقدم الصناعي للمجتمعات وزحف مسلسل التحديث.

▪ أهمية جمع ودراسة الميثات الأمازيغية :

وإذا كانت الآراء المعروضة تتفق على ندرة الميثات في بلاد الأمازيغ، لكن ليس إلى حد الجزم بانعدامها كما ذهب إلى ذلك H.Basset الذي يشكل طرحه نشازا في هذا الإطار، فإن تاسعديت ياسين الباحثة الأنتروبولوجية المنحدرة نفسها من منطقة أمازيغية تتحدث على العكس من الآراء السابقة عن غنى ميثولوجي مسكوت عنه أو مهمل من قبل الباحثين في دراستها عن وظيفة الميث في المجتمع القبايلي والتي يمكن اعتبارها أول دراسة فرنكوفونية في الميث الأمازيغي بصريح العبارة .

وضمن هذه الدراسة تسجل أن التفكير حول أصل وتكوين الخلق genèse de la création يقوم على بيان كيف أنه –ورغم حضور الديانات التوحيدية الثلاث التي عرفتها شمال افريقيا – ما زالت الثقافة الميثية حاضرة تشهد على غنى مدهش – على حد تعبيرها – لم تتم دراستها حتى الآن، لذا تقول : لقد بدا لنا ضروريا دراستها لفهم اشتغال Fonctionnement المجتمع القبايلي في مجموعه، وفهم الكودات Codes المستعملة من قبل الفاعلين agents في الإنتاج على مستوى الإبداع الشعري أو فقط في الحياة اليومية (في العلاقات بين الرجال والنساء، والعلاقة بالسلطة السياسية) لأن في ذلك قواعد وأسس السستام الميثي المتوسطي المكبوت refoulé [(1)].

أما لاكوست دوجاردان فتبرر أهمية دراسة الفكر الميثي الأمازيغي بحقيقة أنه لا يمكن فهم بعض المواقف، وبعض السلوكات الاجتماعية المعاصرة دون الاستعانة بعناصر تلك

---

(1) T. Yacine, “ la fonction du mythe dans la société Kabyle”, in *les Voleurs de feu*, Paris, La Découverte/Awal, 1993, p.130.

الميثولوجيا القديمة التي يمكن أن تكون دراستها كاشفة للمشاكل الأساسية المطروحة في هذه الجماعات.

وبصيغة أخرى، فإن معرفة عناصر تلك الميثولوجيا التي مازالت تشكل جزءا لا يتجزأ من الحقل الثقافي المغاربي تمكن جيدا، وفي حالات كثيرة من معرفة الحاضر[1].

والحقيقة أن الميثولوجيا الأمازيغية تمكن من فهم جزئي على الأقل لطبيعة الإنسان والمجتمع الأمازيغي وبنيته الفكرية، لذا فإن دراستها وتحليل مضامينها وجمعها هي مسؤولية كبرى تنطوي على قدر كبير من الدلالات والأهمية، لفهم الرموز والموتيفات الموظفة والمتواترة التي تتردد في الطقوس والوشم والنسيج والاحتفالات والأغاني والأهازيج والأشعار والأحاجي،"فالميثات والحكايات والشعب في أمثاله وأهازيجه ولغته المتداولة Langage courant والخيال الشعري تستعمل حسب Savignac نفس الرمزية[2]، ولذا فإن التعبيرات الشفوية والميث والحكاية والأسطورة، والأحاجي والغناء هي السبيل الوحيد لقراءة ممكنة للمجتمعات الموسومة باللاكتابية[3]، إنها بتعبير G.Calame Griaule نوع من المرايا التي يرى فيها المجتمع نفسه، أو الأداة التي يعبر بها عن الأفكار والمشاعر التي لا يمكنها الظهور بوضوح في الحياة العادية[4]. ولا بدع، فالميثولوجيا تلون بشكل لاواع سلوكنا حتى الآن، فهي أشبه برأس أورفيوس الذي يستمر على الغناء من بعيد، وهو بلا جسد بتعبير آرتر كورتل[5]. والميثولوجيا أو الفكر الميثي هو مظهر من مظاهر الفكر البشري، وجهه البري غير المدجن، وسيظل الإنسان حاملا لهذا الوجه رغم محاذرته منه ومحاولة استبعاده.

ولما كانت الميثات والأساطير التعليلية تعكس أسس الثقافة المغاربية الممتدة في القدم، فيمكن أن نستشف منها علاقة المغاربي بالطبيعة والكون والظواهر من حوله، ونظرته إلى الفضاء والزمان والمجهول بالنسبة له، وصلته بالمجتمع والبشرية عموما والتصورات التي تحكم رؤيته لدور المرأة ووظائفها وموقعها الاجتماعي، وهي منطلق لا بد منه للبحث في البنيات الأنتروبولوجية للمتخيل الأمازيغي.

---

(1) Camille Lacoste-Dujardin, *Le Conte Kabyle*, *op. cit*.

(2) Savignac, *Contes Berbères de Kabylie,* Montréal, Presse de l'Université de Quebec, 1978, p.39.

(3) N. Fares, *l'Ogresse dans la littérature orale berbère*, Paris, Karthala, 1994, p.102.

(4) *Ibid*., p.96

(5) آرتر كورتل، قاموس أساطير العالم ، ترجمة سهى الطريحي، ص. 12.

تقول تاسعديت ياسين : إن "السلوكات الفردية والجماعية هي نتاج لمتخيل جماعي مستبطن بشكل عميق. ودراسة بعض الميثات المعينة للبنيات الاجتماعية والذهنية والصلات بين الرجال والنساء والبحث الفردي والجماعي عن الهوية يبين أنه وراء الظواهر المدركة تكمن أخرى، إما مكبوتة، وإما مغيبة عن وعي، وتشكل أصل وأساس إنتاج الثقافة. ودراسة المحكيات récits والميثات يساهم بشكل واسع في فك وحل رموز المسكوت عنه المشكل لهذه الذاكرة الجماعية، وتحليلها يسمح بفهم العوالم الاجتماعية التي تبحث اليوم عن ثقافة تتلاءم وتاريخها "(1).

▪ مصادر الميثات الأمازيغية:

يضم هذا الكتاب النصوص ذات البعد التعليلي étiologique سواء أكانت ميثات بمعناها الدقيق، أو أساطير تفسيرية أو حكايات تعليلية ذات بعد كوني، أو تنآى عن الخصوصية المحلية التي تجعلها مجرد تفسير أصل جبل بعينه أو صخرة محلية أو ينبوع بمنطقة معينة(2) إلخ، وتتوزع مصادر هذه النصوص بين :

– ما تم استجماعه بمجهود شخصي، وبمساعدة من بعض الإخوة، وهي عملية تمت على نطاق محدود مع ذلك، إذ لابد من الاعتراف بأن مناطق عريضة من بلاد الأمازيغ ظلت في منآى عن أي "تنقيب" أو جمع للمرويات حتى الآن، ليس في مجال الميث فقط بل حتى في الحكاية، وأود الإشارة إلى أن المادة الاثنوغرافية المتوفرة في هذا المجال محصورة في بعض الجهات المحظوظة أكثر من غيرها.

والحاجة لا تزال ماسة للقيام بمسح شامل لكل المناطق الأمازيغية لاستجماع ما تبقى من شذرات الميثولوجيا الضائعة أو الروايات المختلفة لميث واحد، فلا زال بالإمكان العثور على أصداء لميثات قديمة، وإن في شكل نتف، قد تعود بنا إلى عهود سحيقة من ذاكرة الأمازيغ(3)، ففروبينيوس ذاته اعترف بقلة ما جمعه قائلا : "أنا بعيد عن الاعتقاد

(1) T. Yacine, *Les Voleurs de feu*, *op.cit.* p.16.

(2) كما هو الشأن بالنسبة لأسطورة إيسلي وتيسليت بقبائل أيت احديدو بإيميلشيل، والتي تفسر أصل بحيرتين بهذا الاسم بكونهما تكونتا بسبب دموع العاشقين اللذين حالت القبيلتان المتعاديتان دون زواجهما.

(3) اذكر شخصيا حين كنت طفلا أن جدتي كانت قد حكت لي حكاية في ايحاحان لم أعد أتذكر من أحداثها الآن شيئا، ولم أعثر بعد على من يعرف نصها، ولا أحفظ منها إلا مقطعا يردد في الحكاية بالإنشاد، وهو كالتالي:

izimmer nnk a dada
icca t iwis n gaya
gh ugnar n magwrten

وتعريب المقطع كالتالي : كبشك يادادّا (ينادى به الأخ الأكبر)، أكله ابن كايا في البيت العلوي لماكرتن.

وأهمية هذا المقطع في الأسماء القديمة التي لا تزال تحتفظ بها، وهما معا من أسماء الملوك الأمازيغ القدامى (كايا ويوكرتن)، مما يوحي بأنه نص ربما شديد القدم أضعناه بسبب عدم التدوين الناجم بدوره من عدم الوعي بالقيمة التاريخية والثقافية لموروثنا الشفوي.

بأن ما جمعته مكتمل، وقد قلت ذلك، ولكن القلة القليلة مما تمكنت من جمعه شديد الأهمية، وجد غني في محتواه، بحيث يمكن اعتباره منذ الآن، على غرار الاكتشافات الحديثة كأساس لتصور للعالم يعود إلى قرون عديدة خلت"(1)، ودراستها نظرا لما يمكن أن تفيد به في تعرف البنى الانتروبولوجية (الذهنية الثقافية) للمجتمعات المغاربية، وهو عمل ينتظر من يضطلع به.

- ما هو مبثوث في بعض المراجع خصوصا ما دونه فروبينيوس ولااووست Laoust باسي Basset وتاسعديت ياسين و Servier ويوسف علّيوي Y.Allioui ونجيمة غزالي طايطاي وCamille Lacoste-Dujardin.

وفي كثير من الموسوعات وقواميس الميثولوجيات يتم تغييب الميثولوجيا الأمازيغية نهائيا على اعتبار أن أسلمة المجتمعات المغاربية جعلها تتبنى الميثولوجيا الإسلامية، وتنخرط في تصوراتها، ومرد ذلك إلى أن هذه القواميس لا تشير إلا إلى الميثولوجيات المدونة والكلاسيكية غالبا، غير أننا نجد بعض الاستثناءات القليلة في بعض المؤلفات الميثولوجية. ففي قاموس أساطير العالم لصاحبه آرتر كوتل، وفي سياق عرضه لميثولوجيا إفريقيا أورد ميثا أمازيغيا واحدا هو ميث إيزرزر(2). وفيه يقول: "توجد أسطورة لدى البربر بالجزائر قبل الفتح الإسلامي أن الجاموس وجد في البدء، وخلقت معه بقرة تسمى تاموز(3)، وكان اسم الثور إيزرزر (أثرثر في النص، وهو خطأ)، وقد خرج الإثنان من باطن الأرض ولم يودا العودة، وقد هرب عجلهما (أجيمي في النص) إلى قرية بناها الرجال الأوائل..أما إيزرزر فمن حياضه خرجت بقية الحيوانات كالغزلان وغيرها ما عدا الأسد، إذ تروي قبيلة البربر أنه كان إنسانا متوحشا"(4).

وأفرد قاموس الميثولوجيات Dictionnaire des mythologies صفحات بأكملها للميثولوجيا المغاربية الأمازيغية من خلال نموذج القبايل في دراسة أنجزتها الباحثة C. Lacoste-Dujardin بعنوان "المغارب : عناصر لميثولوجيا قبايلية" . وفيه عرضت أهم تيمات الميثات التي أوردها فروبينيوس باعتباره المصدر الأساسي في هذا المجال الذي يستدعي وقفة خاصة للتعريف بمؤلفه المتميز.

(1) Frobenuis, *Contes kabyles*, *op.cit.*, t.I., p.22.

(2) كتب في المؤلف المترجم خطأ (ايترتر) ولا ندري إن كان الخطأ من المترجم (سهى الطريحي) أم من المؤلف (ارتر كوتل).

(3) وهذا خطأ آخر في التسمية لأن اسم البقرة هو تاومات كما ورد في النص الأصلي لفروبينيوس المنقول عنه، وهي لفظة لا تزال متداولة للدلالة على القرة الفتية بالقبايل ومناطق أخرى كسوس.

(4) آرثر كورتل، قاموس أساطير العالم ، ترجمة سهى الطريحي، ص 218.

من المعلوم أن الاثنولوجيين والباحثين في مجال الأدب الشفوي والمأثورات الشعبية بشمال افريقيا لم يدونوا أي متن كوسموغوني بصريح العبارة، ولذا فإن فروبينيوس الباحث الألماني الأفريقاني[1] يعد بالفعل الباحث الوحيد الذي جمع ما سماه بميثات كوسموغونية، أو ميثات الخلق، ووصف اكتشافه لهذه الميثات بأنه غمره هو ورفاقه الرواة بتأثر عميق لأنها نابعة من حكمة الأجداد.

يعلق فروبينيوس على النصوص الميثية التي جمعها بقوله : "إن غناها العجيب المقرون بأسلوب شديد الانسجام يبين جيدا لم سمحت لنفسي بأن أعد ثقافة القبايل كيانا منسجما وشكلا متماسكا ومتلاحما للهوية الأمازيغية"[2].

لقد جمع فروبينيوس هذه الميثات خلال مقامه بالقبايل سنة 1914 ودونها ضمن متن للحكايات القبايلية من ثلاثة أجزاء نشرت سنة 1920-1921 ، بعنوان Volksmarken der kabylen، وفي الجزء الأول خصص حيزا لسلسلة نصوص عنونها بميثات الخلق وتمثل العالم، وهي نصوص ظلت مجهولة للباحثين الفرنكوفونيين حتى ترجمتها مؤخرا إلى الفرنسية من طرف Mokrane Fetta.

وإذا كانت Lacoste–Dujardin قد سبق أن أبدت تحفظها من هذه النصوص، فإن تاسعديت ياسين قد أكدت هذه المتون من خلال عثورها على روايات أخرى لبعض من تلك الميثات نفسها التي دونها فروبينيوس في دراستها حول وظيفة الميث في المجتمع القبايلي .

والملاحظ أن أغلب الدراسات التي تناولت بالبحث المتخيل وعلاقته بالمجتمع وبنياته والفكرالتقليدي، قد انحصرت في منطقة القبايل بالجزائر من قبيل بحوث بورديو وسيرفيي وماكيلام، وهو اختيار تفرضه الضرورة المنهجية، لكنه يتعامل مع منطقة القبايل كما لو أنها فضاء أنتروبولوجي مغلق في خصوصيته، معزول عن غيره من المجتمعات الأمازيغية لغويا وثقافيا، وإن كانت تاسعديت ياسين نفسها، وقد درست الميثات القبايلية، ترى أن نتائج دراستها يمكن أن تنسحب على العالم المغاربي بصفة عامة. والواقع أن البحث يثبت أن بعض الميثات الأساسية لفروبينيوس على سبيل المثال ترين بظلالها على مناطق سوس، ونجد لها أصداء في جبال الأطلس على الأقل حسبما جمعت من النصوص الميثية التي انحصرت في غالبيتها في الجنوب بسبب قلة الإمكانيات وضعف التواصل

---

(1) أي المهتم بالفولكلور الأفريقي.

(2) Frobenuis, *Contes kabyles*, *op.cit.*, t.I., p.22.

والبحث الميداني وندرة المصادر وقلة الاهتمام بهذا الموضوع بسبب كثافة الأفكار والموروثات السلبية عن الميثولوجيا التي تشكل حجبا في أذهان الناس، وهذا الأمر ذاته هو أحد الأسباب التي دفعتني إلى البحث فيها وعنها معترفا بقصور هذا البحث ومحدوديته درسا وتحليلا وتدوينا، لكن يشفع له أنه يحاول أن يدشن البحث في حقل بكر لا يزال في حاجة إلى الكثير من التنقيب والجمع والتحليل وتجنيد كل المصادر والوثائق الشفوية والمكتوبة المتوفرة، وهو ما كانت فيه الريادة للباحث Werner Vycichl الذي كان السباق، ومنذ بداية السبعينيات من القرن الماضي إلى البحث في هذا الموضوع، حيث أنجز عملا بالألمانية(1) لم يتح لي الاطلاع عليه بسبب عدم توفره في الخزانات من جهة، وعدم ترجمته إلى إحدى اللغات المتداولة بشمال إفريقيا مما جعله غير معروف أو متداول في الأوساط المهتمة الأمازيغية أو المستمزغة، وهو بحث وصفه سالم شاكر بالمحاولة الوحيدة للتركيب والجرد المنظم للمعتقدات والممارسات الدينية للأمازيغ، عبر الأزمنة والأمكنة، لأنه استثمر بشكل منهجي مختلف المناهل المتوفرة من مصادر أركيولوجية وتاريخية مصرية، ومصادر أدبية يونانية ولاتينية، ومصادر عربية، ومصادر اسبانية متصلة بالساكنة الأصلية الأمازيغية لجزر الكناري، والأدوات الأركيولوجية الجنائزية المختلفة والفن الحجري، والأدوات الاثنوغرافية (الأدبية وغيرها) المرتبطة بالعالم الأمازيغي المعاصر.

▪ طقوس الحكي الميثي :

خلافا للحكايات الخرافية أو العجيبة، فإن حكي الميثات لا يفتتح بالصيغ الاستهلالية المتعارف عليها، ولكن سردها مثل الحكايات كان يفترض طقوسا خاصة، ففي الماضي كان الحكي يتخذ طابعا سحريا مقدسا، ويتم وفق قواعد طقوسية ثابتة، فالحاكية يجب أن تحكي قصصها بعد مغيب الشمس، وليس بالنهار، والمخالفة لهذه القاعدة تحل عليها لعنة، كأن تصاب بالمرض أوالخرس، أو أن يصاب ذووها غالبا بالجرب (أجّيض) أو تنبت لبعضهم قرون، أو تضع أطفالا هزيلين جدا وبلا قوة(2).إن الحكي شبيه بحصة روحانية تمكن الحاكية من الاتصال بالعالم الخفي اللامرئي، بأرواح الأسلاف، ولذا في بعض الأماكن يتم نثر الملح في أرجاء البيت قبل بدء الحكي، والملح يحمي في عدة ثقافات من العين والأرواح الشريرة.

---

(1) هذه الدراسة التي أنجزها Werner Vycichl هي بعنوان : "Die Mythologie der Berber" التي نشرت في - *Wörtebuch der mythologie*, (H. - W. Haussing, ed.), Stuttart, Ernest Klett,Verlag, 1972, pp. 555-708.

(2) أنظر بهذا الصدد كتاب هنري باسي ، محاولة في أدب الأمازيغ.

وقد ذكر فروبينيوس حين تعليقه على الميثات التي دونها أنها تشكل لدى المخبرين والرواة سرا رهيبا ومحفوظا بعناية قصوى، وقال بهذا الصدد : "لقد كانوا في كل مرة يتوسلون إلي بإلحاح ألا أبوح به للعرب"[1].

وقد عرض فروبينيوس لمختلف القواعد الصارمة التي يتعين التقيد بها، والاحتياطات التي يجب اتخاذها قبل الشروع في حكي الميثات التي لقنت له، وهي ضرورة وضع الحاكي والسامعين بضع حبات من القمح في أفواههم أولا، والالتزام بأن يكون الحكي ليلا فقط، مع توخي عدم حضور المرأة في مجلس سرد الميثات. ويستحسن أن يتم ذلك خارج البيت إذا أمكن. وقبل بدأ السرد يتوجب في الليلة الأولى ذبح ديك، وفي نهاية الليلة الرابعة (إذ لا يجب تمديد الحكي لأزيد من أربع ليال) فإن العرف يقضي بأن يتم ذبح عنزة أو حمل. ومن لم يتقيد بهذه القواعد يموت كل أفراد أسرته إلا هو فسيظل حيا[2].

وقد ذكر فروبينيوس أن الرواة يعتقدون أن مجرد التلفظ باسم الميثولوجيا السري والرهيب يرعبهم أكثر مما ترعبهم واقعة سرد محتوى الميثات"[3].

إن هذا الهلع الذي تثيره هذه الميثات، وكل الاحتياطات التي تستلزمها روايتها، يفيد أنه ينظر إليها على أنها" معرفة خطيرة (يمكن أن تؤدي إلى الموت) لأنها ربما تقتحم أو تنتهك أسرار اللامرئي الخفي Invisible ، فهذه الميثات هي في حد ذاتها "سر عميق جدا"، لذا تفترض D.Abrous أحد أمرين لتفسير ذلك : إما أن يستدعي تعلمها اختبارا تأهيليا épreuve initiatique، أو أن هذه الميثات قد احتفظ بها كأسرار لأنها مكروهة في نظر الشريعة الإسلامية، بل منتبذة.

وتضيف نفس الدارسة أن هذه المعرفة الكوسموغونية قد تعرضت لكبت عميق بسبب تعارضها مع الديانات التوحيدية إلى حد إقبارها في الذاكرات".

غير أنني أعتقد أن هذه الطقوس يجب أن تفهم على ضوء التصور الكوسمولوجي للكون كما تكشف لنا عنه طقوس النسج وتناظرها مع الزراعة والزواج وكل الأفعال التي ينظر إليها على أنها خطيرة لأنها تخلق الحياة[4]، وفي هذا الإطار يعد وضع الحاكين لحبات

(1) L. Frobenuis, *Contes kabyles*, *op.cit.*, t.I, p.21.
(2) *Ibid.*, p.22
(3) *Ibid.*
(4) أنظر دراستنا حول التصور الكوسمولوجي للكون من خلال طقوس النسج ضمن كتابنا : دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي.

القمح على لسانهم طريقة لحمايتهم من قوى الشر، وربطهم برحم الحياة التي ترمز لها هذه البذور، ودرء خطر الموت الرهيب الذي يمثله فعل الحكي ذاته، ويمكن أن نفهم ذلك على ضوء الحكاية الميثية المعروفة جدا بالقبايل باسم البذرة الناطقة (أعقّا إيساوالن)، وهي حبة تتكلم، تمنحها الأم لابنتها الذاهبة في رحلة للبحث عن إخوتها السبعة، فظلت على اتصال معها بواسطتها، وكانت حياتها تسير في الاتجاه السليم المرسوم لها ما دامت حاملة للبذرة، لكن ما إن ضاعت الحبة حتى خفت صوت الأم ببطء، إلى أن سكت وترك المجال للصمت، لتجد الفتاة المنقطعة عن صوت الأم نفسها في مواجهة العالم المتوحش، وموازين قواه الشرسة، فكان ضياع الحبة ضياعا للحياة، وانبجاس الموت(1)، وهذه الحكاية ذاتها نجدها بسوس (تاليوين) حيث تمنح الأم أيضا ابنتها حبة القمح (أقّا ن ييردن) للتواصل معها، ولكن لحفظها من الأخطار التي يمكن أن تتعرض لها في رحلتها بالغابة.

فالحكي فعل خطير شبيه بالنسج لأنه خلق للحياة يستدعي طقوسا حمائية، والشبه بينهما يبرر مماثلته بالخيط في الصيغة الافتتاحية لسرد الحكايات في القبايل حيث يقال:

أماشاهو، ربّي أتّ إيسلّهو، أد تيغزيف أنشت أوسارو
ماشاهو جعل الله حكايتي جميلة تجري كخيط طويل.

وفي صيغ تفتتح بعبارة (ماشاهو تلّم شاهو)، وهي نفسها عنوان مجموعة حكائية دونها مولود معمري، وفيها كلمة(تلّم)، وهو فعل أمر للاستمرار Aoriste intensif يعني : "اغزل الخيوط"، ذلك أن عملية الحكي شبيهة في المخيال الأمازيغية بغزل الصوف، وبالعمل الزراعي متمثلا في حبة القمح، ومما يؤكد ذلك كون الأمازيغ في نفوسة بليبيا يضعون أثناء الحكي بدلا من القمح خيطا. وتجدر الإشارة بهذا الصدد أن لفظة (أومايين) تعني بأمازيغية ليبيا الخيوط الخاصة بالزخارف النسيجية(2)، بينما أوميين هي لدى أمازيغ سوس وتوارگ النيجر تعني الحكايات.

---

(1) T.Yacine, *Ait Menguellet chante*, Alger, Bouchène/Awal, 1990, p.45.

(2) وردت هذه اللفظة في حكاية شعبية أمازيغية قديمة من ليبيا ذكرتها سعاد بوبرنوسة : (يصنع آنسي يشحر) في مقال لها بعنوان ، صناعة النسيج في ليبيا (المرأة الأمازيغية : حارسة النسيج – حارسة الثقافة – 3/3)
يحكي أن فتاة حديثة العهد بالزواج،، كانت أمها تعلمها كل أسبوع درساً جديداً في السحر تمارسه على زوجها حتى تسيطر عليه وبعد شهر طلبت منها أن تأتي لها بدليل قاطع على فعالية سحرها.
فوضعت الإبنة قطع الجمر الملتهب في كفي زوجها وطلبت منه أن يذهب إلى أمه ويسألها :
– تما لم يلليم... صبغن ؤماين نغ وليوش؟
بمعنى أن : – قالت لك ابنتك ... هل صبغت خيوط اللانة (الخاصة بالزخارف النسيجية)؟
فذهب الزوج إلى حماته وابلغ السؤال، فما رأت الحماة الجمر في كفيه حتى عرفت المغزى فردت قائلة :
– أملاس يصبغ أنسي يشحّر. بمعنى أن الصبغة كانت قوية إلى حد التشبع".

▪ المصطلحات الدالة على الأنواع الحكائية:

للدلالة على الأنواع الحكائية المختلفة يستعمل الأمازيغ عدة ألفاظ لا يميزون بينها، منها : تانفوست (تينفوسين أو تينفاس)[1]، تانقّيست (تينقّيسين)[2]، تالاّست (تالاّسين)[3] أو تولّيست (تولّيسين)[4]، أوميي(أوميين)[5]، تاماشاهوت[6] (تيموشوها)، تيمينت (تيمينين)[7]، تيميندِيت[8] (تيمانديوين)، تادّمينت[9] (تادّمينين) - تاسيساوت (تيسيساو)[10] - تاديانت (تيديانين)[11].. لكنهم لا يخصون الميث بلفظ خاص، غير أن فروبينيوس ذكر أن أمازيغ القبايل يمتلكون اسما خاصا بالميثولوجيا رفض المخبرون الإفصاح عنه لأن الميثات "كانت حكرا على المطلعين على سرها initiés الذين يفترض فيهم الحفاظ على السر من أجل اشتغال أفضل للكون"[12].

(1) تستعمل هذه اللفظة خصوصا في المجال المحسوب على التنوعات الزناتية (الريف، واركلا، نفوسة..) وهي لفظة تستعمل أيضا بمعنى المآثرة، أو الحدث الملحمي أو غير العادي.

(2) من فعل قيس : حكى، وهو معروف في الأطلس المتوسط، وتستعمل اللفظة لدى التوارگ أيضا .

(3) ذكر هذه اللفظة واستعملها الراحل علي صدقي أزايكو بمعنى حكاية، وهي من فعل يولس : أعاد وكرر، على اعتبار أن الحكاية جنس شفوي أدبي مثبت fixé إلى حد ما يقوم على تكرار السرد خلافا للشعر والأنواع الأخرى.

(4) توليست تستعمل بمنطقة غدامس بليبيا، وهي من نفس الجذر : ألس" أعاد - حكى المشترك مع تالاست السوسية. وتوليست هي التي تم اختيارها من قبل منجزو "أماوال ن تمازيغت تاترارت" المعتمد على نطاق واسع في القبايل كمصدر للمصطلحات الجديدة كمقابل لمصطلح القصة القصيرة كجنس أدبي حديث. ولذا يستعمل في القبايل مصطلح أمود ن توليسين ammud n tullisin كمقابل للمجموعة القصصية.

(5) هذه اللفظة هي الغالبة على الاستعمال بسوس وتعني كل الأجناس الحكائية العامة، هي التي اقترحها ضمنيا الأستاذ محمد شفيق كمقابل للفظة أسطورة العربية، وأقترحها كمقابل للفظة ميث mythe الذي استعمله في هذا الكتاب. وهذا اللفظ مستعمل أيضا لدى توارگ النيجر بصيغة emay "حكاية أو أسطورة"، ويتداول التوارگ عموما لفظا قريبا هو imayyan في الجمع، ولا شك أنه نفس اللفظ، ويعنون بها الأوائل والقدامى من الأجيال الماضية، ومنه اسم الكتاب المنشور imayyan d iqissat n kel denneg.

(6) هذه اللفظة خاصة بمنطقة القبايل، ولا أثر لها في مناطق أمازيغوفونية أخرى في حدود علمي. ويستعمل القبايل لفظ (تامعيات) للدلالة على القصص التي تنتهي إلى مغزى ديني أو أخلاقي غالبا . ومن هذه اللفظة اشتقت كلمة (ماشاهو) التي يفتتح بها الحكي في القبايل.

(7) تتداول اللفظة بتاليوين، ويبدو أنها من نفس جذر أوميي أو هي ترخيم وتخفيف لتيمنديت، وقد تقتصر أحيانا على الطرفة أو النكتة.

(8) تستعمل هذه اللفظة في بعض مناطق سوس والأطلس الصغير، وهي مشتقة من ndi التي تحيل على الزمن الماضي في سوس وبالقبايل بالجزائر حيث يستعمل لفظ ilindi المركبة من ili و ndi. وili تعني الزمن أو الحين بدليل أننا نستعملها بهذا المعنى بسوس، فتقول : gh il ad الآن، il nna حينذاك.

وفي إيحاحان ومناطق أخرى من الجنوب يتم افتتاح سرد الحكايات بصيغة :

umiy d umiy n ayt ndi
ad agh ur ig rbbi d ayt ndi
ula ncca tifiyyi n wiydi
ikka t in ndi

وتعريب هذه الصيغة حرفيا : حكاية وحكاية الأولين (أهل الزمن الماضي)، لا جعلنا الله من السالفين (دعاء بالحياة)، ولا من أكلة لحم الكلاب، كان في الزمن الماضي، و ikka t in ndi هي التي يستعمل أهل الريف وفيكيگ مقابلا لها وهو tugha.

ومن هذه التحليلات اللغوية نستنتج أن تيمنديت أو إيميندي (إيمانديون) تعنيان قصص الزمن الماضي، الأحداث الخوالي...

(9) تستعمل هذه الكلمة في إيحاحان، وقد وظفها ذ. حسن إيذ بلقاسم في مجموعته القصصية "إيماراين" لأول مرة.

(10) تتداول هذه اللفظة بنفوسة بليبيا، وقد استعملها الراحل سعيد سيفاو المحروق في الحكايات التي دونها .

(11) "تاديانت" تستعمل بالقبايل حيث تعني الحدث الماضي بصفة خاصة أو الحدث بصفة عامة ومنه عنوان رواية عمر أو حمزا : zi tedyant gher tayêd (من حدث إلى آخر).

(12) T. Yacine, *Les Voleurs de feu*, *op.cit.*, p.130.

القسم الأول

الفصل الأول

تمثل وبناء العالم لدى الأمازيغ؟

تقديم

يعتبر الكون (الكوسموس) لا محالة أولى البناءات التي أغرت الإنسان بالسؤال، واختبرها فكره، فحاول تفسير عظمته وشدة تعقده بواسطة الطقوس والميثولوجيا .. فخصه بقصة تفسر نشأته كإحدى طرق أنسنته، وهي الكوسموغونية Cosmogonie القصة الميثية التي تحكي عن نشأة وخلق الكون، وتعتبر النموذج المثالي لكل أنواع الخلق.

ولكل مجال ثقافي نظرياته وميثاته عن أصل الكون وولادة العالم التي تنم عن كيفية تمثل الإنسان لظهور الكائن والحياة. فما هي الصورة التي يشكلها الأمازيغ عن العالم وخلقه؟

ليس من اليسير الحديث عن صورة أمازيغية محضة أصيلة ومنسجمة عن بناء الكون وخلقه بسبب ما سبقت الإشارة إليه من انخراط شمال إفريقيا في ديانات توحيدية منذ القديم، وخصوصا الإسلام الذي تحول إلى معطى أساسي، وواقع حي في الثقافة المغاربية، يحمل تصوراته الخاصة عن الخلق والخالق يعتبرها بديلا عن التصورات المحلية التي ينظر إليها على أنها "بقايا وثنية أو "جاهلية"، على أن الإسلام المغاربي كما يمارس ويعاش يتخذ تلوينا محليا بعد أن تسربت إليه، أو بالأحرى تشرب بعض المعتقدات والطقوس الأمازيغية التي تضرب بجذورها في أعماق الميثولوجيا الما قبل إسلامية، والأمازيغي التقليدي اعتاد على أن يزاوج بين التصورات والمعتقدات الإسلامية والتقاليد المحلية المغاربية النابعة من أغوار ذاكرته الشعبية الجماعية، ومتخيله الأصيل، بحيث لا ينشأ عن هذه الازدواجية أي التباس أو تناقض.

اعتبارا لما ذكرناه، لا نتوفر في ما تم استجماعه من ميثات عبر أرض تامازغا حتى الآن على ميث كوسموغوني أمازيغي منسجم، متكامل ومنسجم وأصيل على غرار الميثولوجيات الكلاسيكية الكبرى، لأن هذه النصوص المتيسرة، وفي مقدمتها مجموعة فروبينيوس تشوبها أحيانا عناصر وافدة من الثقافات التي تفاعلت معها الأمازيغية خصوصا منها التصورات الإسلامية التي سنعمل على تحديدها، لكن بعض العناصر والمعطيات الميثية التي قاومت النسيان وحظيت بالتدوين، أو التي تم استخلاصها من الحكايات تمكننا نسبيا، وعلى وجه التقريب من رسم بعض ملامح هذه الكوسموغونية.

▪ الثـور الكـوني :

للدلالة على العالم أو الكون تستعمل في الأمازيغية ألفاظ منها دّونيت، غير أنه لفظ متعدد الدلالة إذ يعني الحياة أيضا، وهو الغالب، ومن أصل عربي (الدنيا) تم تمزيغه. كما يستعمل لفظ آخر هو تادّويت(1) بالأطلس المتوسط ولدى التوارگ، ولفظ (إيغزّوّر) لكنه مزدوج الدلالة، فهو يعني الأزل والأمد، كما يعني الكون، فيقال مثلا : إيلاّ زي ما يلاّ إيغزّوّر.

وترتبط ميثات الخلق المتعلقة بالكون في ما يتحصل لدينا من متن بشخصية ميثية تلعب دورا كبيرا في هذه الميثولوجيا، وهي الأم الأولى للعالم (إيمّاس ن دّونيت)، وهي التي ينسب إليها وجود العالم، والأجرام السماوية وبعض الحيوانات. والعالم أو الأرض تتصور في غالبية المناطق الأمازيغية على أنها قرص دائري يحف به الماء من كل الجوانب على شكل حزام محيط يستوي على قرن ثور أسود ضخم.

وتختلف الروايات المتداولة عن هذا الحامل الكوني الضخم للأرض(2)، و تتردد في القبايل بخصوص هويته بين الثور (أزكَر) والكبش (إيزيمّر)، فحين يتعب الثور (أو الكبش) ويرغب في نقل الأرض من قرن إلى آخر (زگ إيشّ غر وايض) لإراحة القرن المتعب فإن الأرض تهتز، فينشأ عن ذلك هزة أرضية أو زلزال أو كسوف الشمس، إذ ترى إحداها أن الثور يمرر العالم من قرن إلى آخر كل سنة، مما يفسر الطقوس المحيطة بنهاية السنة، وبداية سنة جديدة. وتذهب أخرى إلى أن الثور يختار بنفسه حين يتعب لحظة نقله العالم إلى القرن الآخر مما يؤدي إلى حدوث الزلازل، وترى رواية ثالثة أن النمو البطيئ للقرون يتسبب في حدوث هزات أرضية، بينما تفسر أخرى هذه الزلازل بتحريك الثور لرأسه حين يتعب(3).

نفس التفسيرات والروايات تقريبا نجدها لدى أمازيغ المغرب(4) ، وتقدم رواية سوسية الثور على أنه يقف بقوائمه الأربع فوق أربع بيضات، وأن ليلة رأس السنة (إيض ن أوسكّاس) تعتبر لحظة محفوفة بالمخاطر، ففي هذه المرحلة، ينتقل العالم من قرن إلى

---

(1) قد تحدف أداة التأنيث (تا) فنسمع في الأشعار غالبا : دّويت في الأطلس المتوسط.

(2) يلعب دور حامل الكون لدى شعوب أخرى حيوانات مختلفة مثل سمك ضخم (اليابان)، السلحفاة (الهند والصين) والثعبان (لدى الهنود الأمريكيين)، والجعل scarabée في مصر، والفيل في آسيا الجنوبية الغربية، وحركة هذه الحيوانات تؤدي إلى الزلازل.
أنظر : Luc Benoist, *Signes, symboles et mythes*, Paris, PUF, 1981

(3) Servier, *Tradition et civilisation berbères*: *Les portes de l'année*, Monaco, Ed. du Rocher, 1985, p.124-125.

(4) يقال في سوس عمن يحفر عميقا في الأرض ira ad ilkem isek أي أنه سيصل إلى قرون الثور خلال حفره.

آخر(1)، بل إن ما يتم إعداده من طعام طقوسي بمناسبة ليلة رأس السنة في سوس مثلا (إيض ن يناير) إنما يكون لاسترضائه، واتقاء غضبه، وضمان استمرار توازن العالم على قرنه. وفي شمال المغرب يحكى أن الأرض تطفو على الماء كالسفينة تتلاعب بها الأمواج، ولإرساء توازنها أمر الخالق ثورا بحملها على قرنه، أما منخاراه فقد أوغلهما في البحر، وهو ما يؤدي إلى المد حين شهيقه، والجزر حين زفيره"(2)، أما في مناطق أخرى في الجنوب مثل تانصفارت (قلعة مكونة)، فالعالم يحمله ثوران يتناوبان على ذلك، فعندما يكل أحدهما، ويريد تمريره إلى الآخر تحدث هزة أرضية.

وقد ذكر Servier أن الأقوال الشعبية المأثورة في القبايل تؤكد أن الثيران الأليفة تعتبر ممثلة الثور الكوني الأكبر الذي يعتبر بدوره رمزا للسماء السوداء المثقلة بالأعاصير، ولعل هذا ما يفسر القيمة الرمزية للثور في مجموعة من الطقوس الأمازيغية(3)، فالثور في جبال شمال افريقيا يعتبر الحيوان التضحوي لطقوسيات الخريف شأنها في ذلك شأن الحوض المتوسطي القديم، فهو الحيوان المرتبط بالحقل والزراعة Animal agraire بامتياز، وهو بالتالي رمز كل خصوبة، ولذلك حمل في شمال إفريقيا بدلالة كونية تضرب بجذورها في عمق التقاليد المتوسطية، ولفظ أزكر azgr ذاته قد يحيلنا على هذا الماضي المتوسطي إذا علمنا أن الإله "ديونيزوس" اليوناني في شكله الحيواني كان ثورا فتيا يسمى Zagreus، وهو الاسم الذي استمرت الطقوسيات القديمة تطلقه على الإله نفسه، وللإشارة فإن الثور المقدم كقربان في أضحية الخريف في القبايل يكون أسود اللون أو رماديا، وهذا الاختيار ليس اعتباطيا. وفي القبايل دائما وفي يوم 4 دجنبر من التقويم اليولياني - 17 دجنبر من التقويم الغريغوري الذي يعتبر يوم انقلاب الشمس الشتوي - توغالين ن تفوكت - عودة الشمس، تصحو النساء والأطفال مبكرا، ويقومون بإيقاظ الثيران في الاصطبلات، وذلك بنقر إناء معدني باليد، فيقظة ثيران الاصطبل مطابقة ليقظة الثور الكوني. وقد أورد Genevois في Fichier de Documentation Berbère أن لهـذا الثور الكوني علاقة بانقلاب الشمس (Solstice -أد تدّوّل تافوكت) الذي يعني أن الشمس تتزعزع بتغيير الثور لقرنه الحامل للعالم(4).

---

(1) N. Plantade, *La Guerre des femmes en Algérie*: *magie et amour en Algérie*, Paris, Boite à documents, 1988, p.73.

(2) N. Ghozali Thay-Thay, *Contes et légendes du Maroc*, Paris, Flies France, 2001, p.18.

(3) في القبائل تقدم المرأة رأس ثور كقربان asfel ضد العقم بعد أن تكون قد استنفذت العلاجات الأخرى، كما أن الطفل في أول خرجة له إلى السوق، وهو فضاء للرجال بامتياز (كأحد طقوس الاجتياز)، يبتاع رأس ثور (أو رأس كبش في الأطلس الكبير) لعله يصبح رأس القرية aqerru n taddart وللدلالة على دخوله إلى عالم الرجال بعد أول ظهور له أمام الناس.

(4) T. Yacine, *Les voleurs de feu*, *op.cit.*, p.136.

ونفس التقليد يمارس أيضا في منطقة أزازكا بالقبايل لكن في آخر السنة حيث كانت النساء والأطفال ينقرون صحنا حديديا لطبخ الخبز بواسطة مدق خشبي في اصطبلات الثيران لكي لا تسمع قرقعة وصخب العالم حينما يغير موقعه على قرون نموذجها الأصلي الثور الكوني الحامل للعالم.

والحقيقة أنه لا يمكن الحسم فيما إذا كانت موضوعة الثور الحامل للعالم هذه عنصرا أصيلا في الميثولوجيا الأمازيغية خصوصا إذا علمنا أن هذا المعتقد معروف في الثقافة الإسلامية، وقد تحدث عنه الثعلبي[1]، ولأننا نجد اعتقادات مماثلة لمعتقد الثور الكوني لدى الأمازيغي عند فلاحي صربيا القديمة[2]، كما تعرف الشعوب التركية التتارية Turco-Tatars هذا التقليد المتعلق بحمل الثور للأرض على ظهره أو على قرنه[3]، ولدى شعوب الألتاي Altai يندرج الثور ضمن سلسلة الرموز المشكلة لدعامة الخلق كالسلحفاة.

وقد ذهب Basset بعد تأكيده انتشار هذا المعتقد في كل الشمال والشمال الشرقي الافريقي، إلى احتمال قدومه مع العرب[4]. أما Servier فعلى الرغم من ترجيحه اعتبار ميث الثور الحامل للعالم وافدا مع الثقافة الإسلامية خصوصا تحت التأثير الشيعي، إلا أنه في الآن ذاته مال إلى اعتبار هذا الميث ترسخ في ذاكرة الأمازيغ بسهولة لأنه وجد في الفكر الشعبي أسسا ومعتقدات وتقاليد مماثلة[5]، وهذا ما تنتصر له Nedjma Plantade إذ ترى أن امتداد هذا الميث عبر بلاد الأمازيغ رغم ندرة ومحدودية الاتصالات بينها يوحي بقدم هذا المعتقد في شمال افريقيا، معتمدة على ملاحظة أدلى بها هيرودوت قد تحفز على القول بأصالته، فقد ذكر هذا المؤرخ في معرض الجرد الذي هيأه عن الالهة المصرية بخصوص بوسيدون Poseidon إن "هذا الإله جاءهم من ليبيا[6]، فلا يوجد في الحقيقة شعب يمتلك اسم بوسيدون منذ البدء سوى الليبيين، فهم الذين بجلوه وتعبدوا له

---

(1) يقول الثعلبي إن الله كلف ملكا نفذ إلى قعر الأرض بحملها وضبطها، وجعله يستقر فوق ثور له سبعون ألف قرن وأربعون ألف قائمة.. وكان الثور مستقرا على صخرة خضراء فردوسية، والصخراء على حوت (نون ألوثيا) والحوث على البحر، والبحر على متن الريح، والريح على القدرة.. "أنظر وليدي يونس، الأسطورة بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، ص 102 .

(2) Servier, *Tradition et civilisation berbères*, *op.cit.*, p.125.

(3) J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, R. Laffont, 1969, p.931.

(4) H. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères, op.cit.*, p.177.

(5) Servier, *Tradition et civilisation berbères*, *op.cit.*, p.124

(6) ليبيا قديما كان يقصد بها كل شمال إفريقيا بلاد الأمازيغ.
والواضح أن عبادة بوسيدون كانت معروفة في شمال إفريقيا، وقد بنى له حانون معبدا بالمغرب حدد Gsell موقعه بين أسفي ومازغان (الجديدة). انظر مقال ج. دراك، "مجمل التاريخ الديني بالمغرب"، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، السنة 4، العدد 13-14، سنة 1991 - 1992، ص : 80.

دائما، وقد وصف هوميروس Homere في الأوديسة و Hesiode في التيوغونية Theogonie بوسيدون بكونه إله وسيد الأراضي، "ورب الأرض" و"مزعزع الأرض ومدويها" و "بوسيدون الأكبر الذي يحرك الأرض والبحر"، فهو "يشكل قوة أرضية، لأنه إله الزلازل والهزات الأرضية الصادرة حسب القدامى - من عواصف البحر الذي تستقر عليه القارات؟ فهو الإله الذي يهز الأرض ويحرك البحار.."[1]، بل إنه كان حاكما لأمواج البحر ومعرضا لنوبات غضب عارمة[2].

وتجدر الإشارة إلى أن القرابين التي تقدم على شرف بوسيدون كما ورد في الأوديسة تتمثل دائما في ذبح ثيران سوداء، والثور يعتبر من الحيوانات التي يتجسد على هيئتها بوسيدون إضافة إلى الحصان[3].

و"الثور الكوني[4] في ميثولوجيا الأمازيغ ليس مسؤولا عن الزلازل وحدها، بل هو مثل بوسيدون يشكل أصل موجة مدية عنيفة تحدث كل سبع سنوات حيث ترتفع مياه البحر متهجمة على الشاطئ، فتغرق وتدمر قوى الساحل كبوسيدون الذي يضم السحب ويعكر البحر حاملا بين يديه مذراة ثلاثية trident (الرمز البديل للقرون؟) فيجعل الرياح تعصف من الأركان الأربعة للأفق، فتغمر الأرض بالسحب الجشاء والبحر "[5]... وهذا الثور الكوني ذاته هو المسؤول في رواية من شمال المغرب عن المد والجزر بشهيق وزفير منخاريه المتوغلين في البحر[6].

وإذا مالت Plantade إلى التقريب بين الثور الكوني وبوسيدون، فإنه لا يجب أن ننسى أن الثور يشكل أيضا حيوانا مقدسا حظي بالعبادة لدى بعض الامازيغ على الأقل، في ماضيهم الوثني، وقد كان القربان ذا الاعتبار الذي يضحى به لساتورن كما لجوبيتر بشمال افريقيا.

وقد أورد الأديب البيزنطي Corippus في القرن السادس الميلادي كيف أن أهل Laguatan (أسلاف لواتة)، وهم قوم من منطقة السيرت Syrthes كانوا يطلقون على

(1) J. Chevalier, *Dictionnaire des symboles*, *op.cit*., p.783.

(2) ارثر كورتل - قاموس أساطير العالم - ترجمة سهى الطريحي - ص. 150.

(3) J. Chevalier, *Dictionnnaire des symbles*, *op.cit*., p.783.

(4) تجدر الإشارة إلى معتقد بأطلس البليدة بالجزائر يفيد بأن ثورا يسكن في صخرة بمسكن المرأة الصالحة المسماة لالا مستو، يخرج ليرعى صباحا في الجبل، ويدخل ليلا من باب غير مرئي قتلته جماعة من القوم وأكلته. وفي الليل حمل إعصار عات أمطارا غزيرة وسيولا مائية وأجزاء من الجبل نحو القرية المذنبة، ونحو الوادي مما يفسر شكله الحالي :

Dermenghem, *Le Culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1954, p.337.

(5) N. Plantade, *Guerre des femmes en Algérie, op.cit*., p.73.

(6) N. Ghozali Thay-Thay, *Contes et légendes du Maroc*, *op.cit,* .p.18.

الأعداء في بداية المعركة ثورا يرهبونهم به، ويمثل إلاههم Gurzil الذي هو ثمرة تزاوج الإله أمّون مع بقرة. ويمتلك اللاكواتن Laguatan تماثيل من خشب أو معدن تجسد كورزيل، وهو حسب G.Camps النص الوحيد المتعلق بعبادة الثور[1]، ويبدو أن عبادة هذا الإله قد استمرت طويلا بدليل أن البكري في القرن الحادي عشر قد ذكر قبائل تبعد مواطنها عن طرابلس بمسيرة ثلاثة أيام بقوله : "..ثم من قصر ابن ميمون ثلاثة أيام إلى صنم من حجارة مبني على ربوة يسمى كرزة، ومن حواليه من البربر يقدمون له القرابين ويتبركون به في أموالهم إلى اليوم، ومن هذا الصنم إلى ودان ثلاثة أيام.." ولم يقدم البكري أية معلومة عن شكل هذا الصنم، لكن تشابه اسم Gorza الذي أورده البكري و Gurzil من لواتة الذي ذكره الأديب البيزنطي كوريبّوس، ووحدة المكان في الروايتين، إلى جانب وجود تجمع سكاني بين طرابلس وودان يحمل اسم " كيرزة "حتى أيامنا هذه[2] يدفع إلى التسليم بأن الأمر يتعلق بنفس الاعتقاد.

فهذه المعطيات المرتبطة كلها بهذا الحيوان تعزز كون تيمة الثور الكوني تجد لها سندا قويا في الفكر الديني الأمازيغي القديم، وفي السستام الميثي الطقوسي الشمال الافريقي، إن لم تكن تيمة افريقية أصلية.

▪ طبقيـة الكـون :

يفيد ميث أورده فروبينيوس Frobenius أن "الكون يستقر على قرون ثور ضخم، وإذا حدث وتحرك فإن الكون سينهار فورا، والأرض ذاتها ليست كيانا وحيدا، فهي مكونة من سبع طبقات أرضية تستوي أو تتراكب الواحدة على الأخرى، وفوقها تمتد السماوات السبع، والكائنات البشرية تعيش على الطبقة الخامسة، إذا بدأنا العد من الأسفل، وبين السماء والأرض، هناك عالمان يفصلان بينهما. ومن وراء ذلك يوجد العدم الذي منه خلق كل شيء. وفي الطبقة السفلى تعيش مخلوقات (تيدجال)، وهي عبارة عن كائنات جد صغيرة خرجت من بيض النمل، وهي جد خبيثة وشريرة وتبدو أكثر ذكاء من النمل الذي صدرت عنه، وعلى أرض هذه المخلوقات (أي الأرض السفلى) تنمو شجرة جد قوية تنتصب شاهقة نحو الأعلى، إذا حدث وانقلعت هذه الشجرة فهوت، فإن هذه المخلوقات ستخلو لها الطريق لتصل في الحال إلى أرضنا لتعيث فيها فسادا، وتتلف كل شيء لأن ذلك هو ما ترغب فيه.

(1) G. Camps, *Berbères : mémoire et identité*, *op.cit.*, p.150.

(2) نقلا عن محمد الصغير غانم ، الملامح الباكرة للفكر الديني الوثني بشمال إفريقيا، ص. 56.

ولهذا فإن هذه المخلوقات تنهمك من الصباح إلى المساء في قطع هذه الشجرة القوية في محاولة منها لإسقاطها، وهي تنجح بالفعل في النيل من عمق الجدع، ذلك أنها تظل تحفر حتى لا يتبقى إلا النزر اليسير على سقوطها (بضعة أصابع)، فتكف عن العمل حين يدركها الليل لتستريح على أساس استكمال العمل في اليوم الموالي، غير أنها تجدها في كل مرة سليمة كما لو لم يمسسها أحد في العشية، ذلك أن هذه الشجرة تنمو من جديد خلال الليل، وتعود إلى سابق عهدها، وهكذا يظل المنفذ الذي سيمكن هذه المخلوقات من الوصول إلينا مسدودا، ولولا ذلك لكنا قد فنينا منذ زمن طويل"[1].

وكما يؤشر على ذلك هذا الميث وغيره من النصوص الحكائية الأمازيغية، يتمثل العالم تارة في صورة كون متراتب ذي طبقات monde étagé سبع سماوات (سا يگنوان) وسبعة عوالم أرضية (سا يكالن)، وفي رواية أخرى يتمثل في صورة أكثر بساطة تميز بين ثلاثة مستويات، الأرض الحالية (تامورت) وهي عالم الأحياء، ثم مستوى تحت أرضي (دّاو تمورت)، ومنه خرجت البشرية الأولى، والسماء (إيگنّا)، كما في ميث أصل الإنسان القبايلي[2] حيث وجد الزوجان الأصليان للبشر لأول مرة في عالم الظلمات التحت أرضي، وضوء أديم الأرض الذي تسرب عبر ثغرة إلى جوفها، هو الذي كشف للزوجين اختلافهما وتكاملهما في الآن ذاته، وعن هذا الاكتشاف المتبادل بين المرأة الأولى والرجل الأول بسبب النور الأرضي نشأت البشرية، وتولد تقابل شديد الغنى بين عالم تحت أرضي مظلم وعقيم، وعالم أرضي مضيئ ومنير كما سنعرض لذلك لاحقا.

والرواية الأولى المتعلقة بصورة عوالم متراتبة، قد تركت أثرها في النصوص الحكائية الأمازيغية[3]، والطبقات التي تحيل عليها تحمل كل واحدة منها أجناسا مصنفة ومرتبة

---

(1) Leo Frobenius, *Contes kabyles*, *op.cit.*, t.I, p.60.

(2) أنظر نص هذا الميث كاملا في الفصل المتعلق بالأنتروبوغونيات الأمازيغية وبنشأة الإنسان والمجتمع في القسم الثاني من هذا الكتاب.

(3) موتيف العوالم السبعة يحضر في الحكايات كما سنعرض لبعضها لاحقا، كما يحضر في الألغاز حيث يصور أحدها السماء كجد يلبس سبعة برانس ibernas لا ترى منها إلا واحداً.

baba amghar am usalas جدي كعارضة السقف

sebâa ibernas ig ilsa يرتدي سبعة برانس

ala yiwn i nzêr yal ass لا نرى منها كل يوم إلا واحدا. انظر:

Youcef Allioui, *Timsal : Enigmes berbères de Kabylie*, Paris, L'Harmattan, 1990, p.34.

فالسماء تم تمثيلها على أنها جد (بابا أمغار)، والجد يوحي بالحكمة والحماية والسمو، و (أسالاس) عارضة تعلو أرضية البيت (رمز الأرض)، مما يزكي اعتبار البيت كونا مصغرا يمثل فيه السقف، والعمود المركزي محور الكون (أي الشجرة الكونية كما ينص على ذلك الميث). وهو التشبيه الذي نجده أيضا في اللغز الأمازيغي التالي من الأطلس المتوسط والقائل aznnâr n bab ikturn s tuxxucin (برنس أبي الممتلئ قملا) والسماء ignna في اللغزين تمثل الأب baba أو الجد baba amghar . ويرى إلياد أن تمثل السماء بسبع طبقات هي فكرة ذات أصل هندي أنظر :

M. Eliade, *Méphistophélès et androgyne*, Paris, Gallimard, 1993, p.246.

وفق أهميتها، فالإنسان في الطبقة الخامسة، و"الطبقة السفلى يسكنها جنس لعين عبارة عن أقزام قصيري القامة Gnomes، وهي كائنات عاملة تنفق الوقت في قرض شجرة العالم للوصول إلى أرض البشر وإفنائهم"(1)، والطبقة السفلى كما يبدو من النصوص تمثل نقيض العالم الذي نحيى فيه أي عالم البشر المنظم الخصب، والميثولوجيا تبين لنا أنها تأوي الأقزام والغيلان أيضا(2)، وتصف Lacoste هذا العالم السفلي انطلاقا من الحكايات الأمازيغية(3)، كحكاية "محمد مّيس ن تاكليت" بأنه "عالم لا مرئي، لكنه مسكون، مظلم، فهو عالم الدياجير حيث يسود العقم، وكل شيء فيه يناقض ما هو موجود في عالمنا الممدن المؤنسن، فالخرفان فيه سوداء، وحليب المعز أيضا أسود لأن القطعان لا ترعى إلا في الرماد والفحم، وحين تحاول الغولة فيه القيام بنشاط انتاجي، فإنها لا تفلح إلا في ارتكاب أفعال هازئة بتلك الأنشطة.."(4).

وفي المعتقدات الأمازيغية القديمة كما توحي بذلك الطقوس المختلفة والأدبيات الاثنوغرافية المتعددة التي تتوفر حولها، يمثل جوف الأرض عالم الأرواح والأشباح والموتى الأسلاف، الذين يعتبرون سكان العالم السفلي بامتياز لأنهم يستأنسون بالظلام والرطوبة، لذلك ترتبط بعض تسمياتها بجوف الأرض، من قبيل إيداكالن(5) في إيحاحان، وأيت وادّاي بوارݣلا، وأݣ أماضال لدى التوارݣ، فالأول فيما يبدو مركبا أصلا من دّو : تحت، وأكال،

وبخصوص العدد سبعة فهو متواتر بكثرة الحكايات والأساطير الأمازيغية، وهو رمز عالمي حسب قاموس الرموز السالف الذكر (الصفحتين 860 و861) يرمز إلى اكتمال دورة وتجددها، أي إلى كمال وكلية totalité في طور الحركة، ودينامية كلية، إنه وبواسطة التحولات التي يدشنها، يمتلك سلطة في ذاته، فهو لذلك عدد سحري، لكنه مع ذلك ينطوي على قلق بفعل أنه يشير إلى العبور من المعلوم إلى المجهول.

(1) T.Yacine, *Les Voleur de feu*, *op.cit.*, p.136.

(2) أحد الأخوين المكلف بالليل ينزل إلى أسفل الأرض حيث يصارع الأغوال ليتمكن من هزمها وتحرير المدينة في ميث أصل الليل والنهار.

(3) وهذا التضاد بين العالم السفلي (السواد) والعالم العلوي (البياض) نقف عليه في حكاية حمّو بويزكِارن الفتى الخارق القوة الذي يتناول بقرة كطعام وأخرى مساء، والذي استطاع الاحتطاب بيديه دونما حاجة إلى فاس وتحميل الأسد مَا جمعه من حطب، حتى ضاق الناس بقوته وابتزازه لهم، وتمكن من هزم قبائل بأكملها بمفرده باستعمال فرسه الذي يمسك به من ساقيه الخلفيتين، وقادته مغامراته الخارقة، وهو يحمل هراوة من حديد منحها له ملك بطلب منه، ليلتقي بجماعة من قطاع الطرق في سبيله إلى مدينة قد أخلاها أحد الغيلان من سكانها، وتمكن حمو من إصابته بضربة واحدة ليعود مترنحا إلى بئر يأوي إليه مع زوجاته وهو يسيل دما، وقد اقتفى حمو بويزكارن ورفاقه أثر الدماء حتى بلغوا البئر، حيث نزل إليه حمو وأجهز على الغول فقتله، ثم بعد ذلك رفع رفاقه زوجات الغول واحدة تلو الأخرى، وحين جاء دور الأخيرة أخبرت حمو بأن رفاقه سيتخلون عنه في البئر، وأن تيسا سيأتي عليه أن يمسك بقائمته البيضاء ليقذف به فوق الأرض، وحذرته من الإمساك بالقائمة السوداء لأنه إن فعل سيهوي به إلى العالم السفلي لجوف الأرض، وقد نجح في الصعود بفضل التيس والتحق برفاقه للقضاء عليهم.
E. Laoust, *Contes berbères du Maroc*, Paris, Larose, 1949, Vol.II, pp.173-174.

(4) Dujardin Lacoste, "Maghreb : éléments d'une mythologie kabyle". *in Dictionnaire des mythologies*, *op.cit.*, pp. 45-48.

(5) يقال في إيحاحان : أوتنت ايداكالن idakaln، حرفيا ضربه التحت أرضيون، أي أصابه مس من جن.

وهو الأرض. والثاني يعني أهل الأسفل[1]، والثالث يعني أهل الأرض ويتكون من أگ (أداة الانتساب، مؤنثها أولت)، وأماضال يعني الأرض لدى أمازيغ الصحراء الكبرى التوارگ.

وإذا كانت العوالم الأرضية السفلى مرتعا للظلمات والعقم والقوى الخبيثة المتربصة بعالمنا المؤنسن وبخصوبته ونظامه، ولعلها المقصودة بلفظة (أرواسّ) المستعملة في الأمازيغية والعربية العامية المغربية، والتي تعني موطن الجن والغيلان، فإن عالم السماوات العليا يوحي بالسمو والرفعة والارتقاء، ويرتبط في اللغة الأمازيغية بالمطر وما يتصل به، إذ للفظة (إيكنّا) (وهي مذكر) علاقة واَضحة بـ (أسكنو) وهو السحاب، وتيكنَوت التي تجمع على تيگناو، وهي تطلق على المطَرة أو على الرعد ذاته في بعض المناطق.

وتشكل السماء مأوى لكائنات سامية من أرواح وحوريات مثل تانيرت في الحكاية الميثية المعروفة (أونامير)، وهذا ملخص مقتضب عنها": أونامير فتى وسيم جدا يدله (طّالب – فقيه) على كيفية الإمساك بمن يخضب يديه ليلا بعد أن وبخه كثيرا لملاحظته أنه يحضر إلى الكتاب في الصباح موشوم الكفين في الليل بالحناء، مما يجعل ذكورته موضع سؤال، ويتمكن أونامير بعد أن تظاهر بالنوم من القبض على تانيرت الفاتنة الحسناء القادمة من السماء السابعة (ويس سا يگنوان) التي اشترطت عليه للزواج منها أن يبني لها بيتا من سبع حجرات يفضي كل باب منها إلى باب الحجرة الموالية، وتكون الأبواب من حديد، وتقفل بمفتاح واحد (رمز يعيد انتاج السماوات السبع الممتنعة على الأرض) كما حصلت على عهد منه بأن يكتم سرها على أهله (أمه)، لكن حدث أن سافر لاقتناص غزال يلبي به لها آخر شهوة، فسعت الأم بإيعاز من نساء القرية إلى الاطلاع على سر زوجة ابنها (أونامير). وبواسطة الديك الذي عثر على المفتاح حققت مبتغاها، وكشفت سر تانيرت وشتمتها جدا، ولما عاد أونامير فوجئ بالحجرات مقتحمة، وقد امتلأت ماء يتدرج علوه كلما دنا من الحجرة السابعة حيث تانيرت التي وبخته على عدم التزامه بشروطها، وطلبت منه أن يشق لها في السقف شقة صغيرة للتنفس من خلالها، وما كاد يفعل حتى تحولت تانيرت إلى حمامة تركت له خاتما في يده، فهام على وجهه بحثا عن حل للالتحاق بها في السماء السابعة، حتى اهتدى إلى نسر (إيگيدر) عرض عليه أن يحمله إليها اعترافا له بالجميل لأنه كان يطعم صغاره في عش فوق شجرة شريطة أن يذبح

(1) أدّاي في مزاب هو الأسفل نقيض نج (نيگ) أو أفلا.

فرسه (وكان يحبه جدا)، ويهيئ من لحمه سبع قطع (سات توطّيطين ن تفييّي) – ومن دمه سبع قوارير (تحديدا سبع "قصبات" سات تغانيمين) – فيناوله في كل سماء قطعة وقارورة، وهكذا فعل على مضض، غير أنه في السماء السابعة سقطت من أونامير قطعة لحم فاقتطعها من ساعده، وذلك ما يفسر لماذا تبدو سواعد البشر في منطقة تمفصلها بالعضد كما لو اقتطع منها جزء، فانتبه النسر لمذاقها الآدمي، وكاد أن يلقي به لولا أن رق لحاله. لما التحق أونامير بتانيرت في السماء السابعة آوته في قصر زوجها الثاني، ومكنته من كل ما يريد إلا أن يطلع على ما تحت حجر، لكنه بعد مدة أزاح ذلك الحجر فأبصر من خلال كوة أمه عمياء تناديه باكية، وهي تمسك أضحية لا تجد من يذبحها فألقى بخنجره فلم يصل، فألقى بنفسه وتفكك وتمزق بين السماء والأرض، فلم تصل منه إلا قطرة واحدة من دمه ذبحت كبش الأضحية، واستعادت بها أمه بصرها"[1].

فتانيرت في هذه الحكاية الميثية كائن سماوي سام يقع على النقيض تماما من الكائنات التحت أرضية (الأقزام أو الغيلان أو أرواح الموتى) السفلية والعقيمة، ولذا كانت تحتل موقعها في السماء السابعة(ويس سا يكنوان)، ولما هبطت إلى الأرض كان عليها أن تعيد انتاج السماوات السبع رمزيا من خلال مسكنها (سبع حجرات مقفلة بباب حديدي) تمنعها من الاتصال بالبشر.

وأبطال الحكايات يحتلون موقعا وسطا في هذه التراتبية (الأقزام أبعدوا إلى الدرك الأسفل، والإنسان في العالم الممدن المؤنسن، وتانيرت في العالم العلوي (السماء السابعة).. وهذه التراتبية تحمل بلا شك أبعادا ودلالات اجتماعية، كأن تمثل إسقاطا رمزيا لطبقية اجتماعية.

وإذا كان أونامير قد اختار طوعا أن يصعد إلى السماء السابعة في الحكاية السوسية، فإن محمد في الحكاية القبايلية المعروفة باسم محمّد مّيس ن تاكليت (محمد ابن الأمة وإخوته الستة)[2] قد هبط قسرا إلى الأرض السابعة (السفلية) بواسطة كبش أسود، إذ في طريق العودة من رحلة مغامرات مثيرة مع إخوانه، هبط محمد إلى بئر لإرواء رفاقه

(1) تتعدد روايات هذه الحكاية التي تعتبر أشهر الحكايات المتداولة بجنوب المغرب. أنظر بصدد ميثوغرافيتها الحسين أيت باحسين، «حمو أونامير وجدلية البداية والنهاية» أعمال الدورة الثالثة لجمعية الجامعة الصيفية بأكادير، ص 125.

وبخصوص نصوص بعض هذه الروايات أنظر:

A. Bonfour, “Hemmu u namir ou l’œdipe berbère”, *Etudes et Documents Berbères*, n°14, p.119.

في إحدى الروايات من تازروالت، سقط أونامير أشلاء وقعت أصابعه على صخرة فتفجرت منها خمس عيون من الماء.

(2) Moulieras, *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie*, Paris, E. Leroux, 1893, t.I, pp. 1-18.

والدواب التي كادت تموت عطشا رغم اعتراض زوجته التي حذرته من إخوانه، إذ قطع هؤلاء الحبل للحيلولة دون صعوده، فمنحته خاتمها السحري بعد أن أخبرته بأن كبشا أبيض يمكن أن يقوده إلى العالم العلوي (إيكرّي أملاّل أكّ إيسّوفع أر دّونيت)، وأن آخر أسود سيقوده إلى العالم التحت أرضي (أبركان أكّ إيدگّر أر دّاو تمورت)، لكن محمدا يمسك بالكبش الأسود، فيرميه تحت الأرض، حيث كل شيء أسود بما في ذلك حليب المعز، فقد وجد بيتا تسكنه عجوز وحيدة تستدر حليبا أسود من معزها (تزگّ إيكفي د أبركان) التي لا تأكل إلا الفحم (تيرگين). وبعد مدة قضاها في رعي ماشيتها، سمع الطيور تدله على كيفية الصعود من عالمه السفلي، وذلك بذبح كبش، والركوب على ظهر نسر (إيگيدر) من النسور التي ستحط على الجيفة لالتهامها فتقوده إلى عالم البشر. وبالفعل فقد تم ذلك، لكن على غرار حكاية" حمّو أونامير "السوسية، فقد اشترط عليه أحد هذه النسور التي أطعمها لحمله، إعداد سبع شرائح من اللحم يقدمها له كلما عبر إحدى الأراضي، لكن إحداها تسقط فيقتطعها من ساقه، غير أن النسر (إيگيدر) يفطن لملوحتها فينبه محمد لذلك، وبقية الحكاية الطويلة لا تهمنا.

تبدو هذه الحكاية كما لو أنها تعاكس اتجاه حكاية حمو أونامير، ففيها ينزل محمد ابن الأمة إلى الأرض السفلى ليلتحق بعجوز وحيدة تاركا زوجته الشابة، بينما أونامير يلتحق بالسماء السابعة ليلتحق بزوجته الشابة تانيرت تاركا أمه العجوز وحيدة على الأرض، فيما تتفقان في كيفية الالتحاق بالعالم المرغوب (الأرض بالنسبة لمحمد، السماء بالنسبة لأونامير)، بالركوب على متن النسر، وهو إيگيدر «ملك الطيور (أگلّيد ن وايلالن) في الميثولوجيا الأمازيغية» في الحكايتين، وتزويده بشرائح من اللحم عند بلوغ كل طبقة، وسقوط الأخيرة منها، فيضطران لاقتطاعها من جسديهما (الساق بالنسبة لمحمد، والذراع بالنسبة لأونامير)، وتفطن النسر لطعمها غير العادي (المالح) فيهددهما باسقاطهما لولا عطفه واعترافه بالفضل.

إن رحلة محمد تبدو إذن مناقضة تماما لرحلة أونامير :

سماء سابعة (تانيرت، كائنات علوية)..

أونامير : ارتقاء ثم هبوط – اقتطاع من الذراع (أعلى الجسد)

↑

– الأرض المعمورة –

↓

محمد : هبوط ثم ارتقاء – اقتطاع من الساق (أسفل الجسد)

أرض سفلى سابعة (أقزام، غيلان ..)

وكما يتضح من خلال النصوص الحكائية والميثية، فإن التواصل ممكن بين هذه العوالم، فالاتصال بالعالم السفلي "يمكن أن يتم في الحكايات عبر الآبار أو الكهوف أو أحيانا عبر باب أقفل مدخله ببلاطة Dalle من حديد"[1]، أو عبر الينابيع والشجر كما في الميث الرابط بين جوف الأرض وسطحها، لذلك تعتبر كل هذه العناصر موضوعا للتقديس في شمال افريقيا كلها ومنذ العصور القديمة إلى زماننا هذا.

أما الاتصال من السماء بالأرض فتم في حكاية أونامير عبر فجوة أقفلت بصفيحة حجرية (تمثل عين السماء، تيط ن إيكنّا) تمت إزاحتها، بينما كان ينظر إلى الجبال قديما على أنها تقرب الإنسان من العلوي القدسي، أو تتيح التواصل به في السماء، فقد شكلت الجبال (إيدرارن) إلى جانب الكهوف العبادة الطبيعية الأولى بالمغرب القديم، فهي من تجليات المقدس، إما لأن شكلها هو ما يجلب لها القداسة، أو لأن ارتفاعها يذكر الإنسان بالسماء[2]، مقر كل إله قوي[3] حسب Camps ، ويخبرنا Pline l'ancien أن الكتاب الأفارقة في وصفهم لتلك الجبال يذكرون بأنه لا يرى فيها أي ساكن خلال النهار، ويسود فيها صمت عميق يذكر بهدوء الصحاري المهيب، وتتملك رهبة دينية أولئك الذين يقتربون منه، أما في الليل، فالأطلس يضيئ بألف نار، ويعج بالمرح وبأصوات الطبول واللهب[4]. وتفسير ذلك في ما يقول Maxime de Tyr من أن جبال الأطلس هي في الآن ذاته معبد وإله بالنسبة

---

(1) Lacoste-Dujardin, “Maghreb : éléments d’une mythologie kabyle”, *op.cit.*, p.48.

(2) في معتقدات أمازيغ جزر الكناري (الكوانش) تعتبر الجبال دعامة السماء، مثلما كان ينظر الإغريق إلى الأطلس.

(3) من أسماء الله لدى الأمازيغ تسمية رب السماء bab n ignwan ورب النجوم bu itran، والملك الأكبر agllid mqquren في سوس، و agllid amqran في القبايل، و ajllid ameqran في مزاب ونفوسة بليبيا، والاسم القديم للإله هو أكوش أو أيوش.

(4) G. Camps, *Berbères : Mémoire et identité, op.cit.*, p.145.

لليبيين الغربيين ويورد القديس أوغسطين شهادة تفيد أن العباد في عهده يرتقون الجبال لأن ذلك يعني لديهم بأنهم أقرب إلى الإله[1].

ولعل صدى هذا الطقس الاحتفالي أو التعبدي المرتبط بإشعال النيران في أعلى الأطلس، هو الذي تحفظه لنا لفظة (أفا) التي تطلق على النار في الأمازيغية (اشتعلت النار: إيرغا وافا)، كما تطلق حتى الآن على قمة الجبل أو المرتفع (أفا ن أودرار)، ومؤنثه تافات يعني الضوء في القبايل .

▪ شجرة العالم أو الإنسان والنبات :

في الميث الذي عرضناه سالفا تلعب شجرة العالم العملاقة محور الكون Axis mundis كما هو الحال في ميثولوجيات شعوب عديدة، إنها تقود من الطبقة السفلى عبر المستويات الوسيطة إلى غاية أرضنا، فهي الدعامة pilier التي تسند الكون، لأن سقوطها يؤدي إلى خراب العالم، فمصير البشرية وخصوبة الأرض ومصير النظام الذي أرسته عليها يرتبط بانتصاب هذه الشجرة، فهي إذن تمثل استمرار الحياة بصفة عامة، إنها تتجدد يوميا وتستعيد اخضرارها كلما أصابها الأقزام (قوى العقم) بضرر كبير، ومما يزكي ارتباطها بالحياة تداول معتقد مماثل بجنوب المغرب أيضا عن شجرة العالم، وتسمى (تادّاكت ن دّونيت)، ويحكى عنها أن عدد أوراقها يعادل عدد الأحياء من البشر، بحيث أن لكل حي ورقته (إيفر)، إذا سقطت من تلك الشجرة مات. وقد يحدث أن تسقط الورقة فتتماس خلال هبوطها وورقة أخرى، فينجم عنه أن يسمع صاحبها في أذنه طنينا (تانانايت ن أومزّوغ)[2].

وهذا المعتقد ذاته يسود لدى أمازيغ بني سنوس بالجزائر، وإن كانت الشجرة المورقة حسبهم تقع في السماء، ويعتقدون أيضا أن لكل فرد ورقته في تلك الشجرة، فإذا اخضرت سعد، وإذا اصفرت مرض، وإذا سقطت مات[3]. وفي القبايل أيضا يعتقد أن الإنسان كالشجرة، وأن كل شجرة تذبل وتجف تعني أن فردا بشريا قد مات.

والواقع أن "رمزية الشجرة – كما يقول جيلبير ديوران – تجمع في نموها كل رموز الكلية الكونية، فهي في كل الحالات رمز لمجمل الكون في نشأته وصيرورته... كما أن العمودية

---

(1) G. Camps, *Berbères : mémoire et identité, op.cit.*, p.145.

(2) يتداول هذا المعتقد في تاليوين. ويتعين على الشخص الذي سمع طنينا في أذنه عليه أن يتشهد على روح المتوفى.

(3) G. Laoust-Chantreaux, *Kabylie* : *côté femmes*, Aix-en-Provence, Edisud, 1990, p.264.

تعطي للشجرة بعدا بشريا وتجعلها رمزا لمصغر الكون العمودي الذي هو الإنسان.."[1]، وهذا الارتباط الاستعاري بين الشجرة والحياة الإنسانية نجد له أثارا واضحة في الحكاية الأمازيغية، ففي كثير من النصوص الحكائية والميثية نجد الشجرة في منتصف الطريق مؤشرا على حياة البطل في حالة اخضرارها، أو موته في حالة ذبولها وسقوط أوراقها.

ففي ميث أصل الليل والنهار[2]، وبعد أن انفصل الأخوان المسؤولان عن تناوب الليل والنهار (بفكهما كبتي الصوف، البيضاء التي ينجم عنها ارتفاع النهار، والسوداء المؤدية إلى انسدال الظلام)، وتفرقت بهما السبل لمدة من الزمن، يدرك الأصغر منهما أن أخاه لا يزال حيا من ملاحظته فرع شجرة كان لا يزال أخضر.

وفي حكاية ابن الملك[3] التي دونها Nacib من جبال دجوردجورا يقول أحد الأخوين للآخر قبل أن يغادر البلاد في رحلة : أخي، سأغرس شجرة تين فتية في حديقتنا قبل أن أرحل، وستعتني بها، فإذا رأيت أوراقها مخضرة... فاعلم أنني بخير. وإذا رأيت أوراقها تصفر، فاعلم أن خطر الموت يتهددني".

نفس الأمر أيضا حصل بالنسبة لبطل حكاية (أركَاز د وارّاو نس) التي دونها Amard من أيت واوزكَيت[4]، وهو طفل أنجبته أمه من ثعبان تمكن من إحباط كل مؤامرات والديه للتخلص من خاله (أخ أمه)، بل وقضى عليهما، لكن قبل أن يفترق عن خاله في مكان غرسا فيه شجرة، قال له (إيغ ندّا أرد نبضو، وانّا كَيتنغ تاغ تغوفي، ياشك د دار شّجرت أد، إيغتّ إيد يوفا تسلاّو، ييسّان إيس ياغ كرا واياض. إيغتّ إيد يوفا تقّور، ييسّان إيس إيمّوت)، ويعني أن الشجرة هي التي سوف تدل كل واحد منهما على حال الآخر، فمن جاء منهما حين ينتابه الشوق إليها، فوجدها ذابلة، علم أن الآخر مصاب بعلة، وإن يبست فقد مات[5].

وفي حكاية أيوجيل د أوماس (اليتيم وأخوه) المدونة من ايت سغروشّن[6]، يموت الأب ويخلف طفلين أنجبهما من زوجتين، سرعان ما ماتت أم أحدهما فربتهما الزوجة الثانية

(1) جيلبير ديوران، الانتروبولوجيا، أنساقها ، رموزها، أساطيرها، ترجمة مفتاح الصمد، ص. 322.

(2) Frobenuis, *Contes kabyles*, *op.cit*., t.I, pp. 94-96.

(3) Y. Nacib, *Contes de Djurdjura*, Alger, Ed. Andalouses, 1991, p.63.

(4) Amard, *Textes berbères des Ait Ouaouzgite*, Aix-en-Provence, Edisud, 1997, p.126.

(5) لهذه الحكاية رواية بأقا جمعها ذ. لحسن زهور (أنظر ملخصا عنها في مقالنا الثعبان في الميث الأمازيغي بكتابنا دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي). ولها رواية قبايلية معروفة باسم عمار أزرم دونها Moulieras في مجموعة الحكايات والأساطير التي دونها من القبايل
Moulieras, *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie, op.cit.*, pp.317-326.

(6) C. Pellat, *Textes berbères des Ait Seghrouchen de la Moulouya*, Paris, Larose, 1955, p.57.

دون تمييز بينهما لأنها لم تكن تعرف أيهما كان ابنها الحقيقي، لكن عجوزا دلتها على طريقة للتعرف على ابنها، فكانت نتيجة ذلك أن بدأ الميز في التعامل، مما سيؤدي إلى انفصال الأخوين، لكن قبل ان يفترقا في غابة، ذرفا الدموع، وفي مكان سقوط دموعهما نبتت شجيرتان، وحين توادعهما، قال الأخ الضحية لآخيه: من جفت شجرته، فهو إما في محنة أو أنه مات (توغت تمارا نغ إيس إيمّوت).

والواقع أن دلالة الشجرة على حياة الإنسان ليست حكرا على الأدب الشفوي الأمازيغي، ذلك أن "المشاركة الرمزية بين الإنسان والشجرة يشكل تيمة جد معروفة في الفولكلور الكوني، إذ ذبول أو سقوط أوراق نوع نباتي ما يعتبر مؤشرا على خطر أو موت يهدد البطل[1]"... وتيار الحياة المتواصل يزاوج بين البشر والشجر، ويجعل الشجر (الحياة النباتية) يمثل الحياة البشرية في شكلها المضمر، وهذا التصور يجعل الناس مجرد انعكاسات نشيطة énergiques وبسيطة لنفس الرحم النباتي، بحيث إن القوة والحقيقة الواقعية مصدرها النبات، والإنسان مجرد تجلّ عابر لحال نباتي جديد، وحين يموت الإنسان، أي حين يترك وضعه البشري، فإنه يعود في حالة بذار[2] أو روح إلى الشجرة. والموت هو بهذا المعنى إعادة للاتصال بمنبع الحياة الكونية، وهو مجرد تغير في الوضع والحال أي في الظاهر، وعبور إلى مستوى آخر، واندماج جديد في الرحم الكوني يتم بتحول بسيط في الشكل : فمن هيئة انتروبومورفية (شكل بشري) يتخذ الميّت شكلا شجريا نباتيا Dendomorphe[3] .

ونجد لهذا التصور آثارا واضحة له في المعتقدات والميثات، ففي إيحاحان مثلا يسود الاعتقاد بأن البشر حينما يفنون جميعا سينبتون من جديد مثل القطائع[4] (إيغ كولّو مّوتن ميدّن راد داغ مّغين زوند أوكّان).

وفي حكاية الصديقين (إيمدّوكّال) يذبح أحدهما الآخر في اللحظة التي كان يحلق ذقنه فيها، وفي موضع دفنه نبتت كرمة Treille مثقلة بالعنب في غير أوانه، فملأ القاتل سلة منها، وحملها إلى الملك (أكلّيد)، غير أنها في لحظة إفراغها أمامه استعادت الثمار شكلا بشريا بأن أصبحت رأس القتيل، فافتضح أمره[5].

---

(1) M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, *op.cit.*, p. 260.

(2) البذار هو أمود أو إيفسان بالأمازيغية.

(3) *Ibid.*, p. 258.

(4) المقصود نوع من النبات باسم أوكان في إيحاحان تمتص جذوره، واسمه العلمي هو : (Caralluma europa).

(5) E. Laoust, *Contes berbères du Maroc*, *op. cit.*, p.181.

إن الموت في هذه النصوص لم يكن نهاية مطلقة، بل هو بداية لبعث جديد في صيغة أخرى نباتية، ولذا ترجع الميثولوجيا الكثير من أنواع النبات إلى ميتات بشرية وقعت في أزمنة البدايات، فنبتة الخبازة، وتسمى بالأمازيغية (أمجّير) أو (وابجير) أو (تيبي)، قد نبتت من رماد أمة (تاكليت) زنجية خائنة، وشجر البلوط (تاسافت) من رماد الشيخ" بابا ينوبا "الذي عوقب بسبب ضرطه في مجلس جماعة أهل القرية مما يشكل مساسا بإحدى قواعد اللياقة[1]، والحلفاء نبتت من زغب لحية أخ خائن تم زرعها من قبل أخته التي خانها[2]، ونبتة القبار (تامدرارت، وهو نبات ينمو بين الصخور في الجبل) في الأسطورة النفوسية الليبية من عظام عجوز (تاوسّرت) اختبأت بين حجرين في جبل بعدما خرجت على مضض من بيتها[3].

فهذه النباتات كلها نتشت في الأصل لتمديد الحياة البشرية بشكل آخر، وفقد فيها الأبطال مظهرهم البشري، ليلبسوا شكلا جديدا هو الشكل النباتي.

وليست هذه النباتات (الحلفاء، القبار، الخبازة، البلوط).. في هذه الميثات وحدها نشأت عن تحول في صيغة الحياة البشرية، بل إن الميثولوجيا تجعل كل النباتات والأشجار المختلفة قد تولدت عن شجرة كونية عظيمة. وهذه الشجرة ذاتها إنما تشكلت من نهر من الدماء البشرية أي أنها تولدت بدورها من حياة إنسانية بائدة. يقول ميث أصل الأغوال والأشجار المثمرة وشجرة العالم" ؟ حين تمكن أمازيغ القبايل من هزم وقتل أعدائهم (من الإسبان) في إحدى المعارك، تشكلت من دمائهم بحيرة انبثقت منها شجرة قوية كبيرة تمتد فروعها بعيدا عن جدعها، وأوراقها تلمع كالذهب مما يجعلها أجمل من أوراق أية نبتة أخرى على الأرض. وكانت سعلاة (تاريل) تمر بجانبها فتأكل كل مرة من أوراقها التي استلذتها حتى حبلت بسبب استهلاكها لأوراق شجرة العالم.

ولما كانت الحيوانات المتوحشة تتهددها بالتهام أولادها حين وضعهم، فقد لجأت إلى كهف جبلي حفرت بداخله حفرة غطتها بأوراق الشجر والأغصان المقطوعة حيث وضعت سبعة غيلان يغطي الزغب أجسادهم، وبعدهم أنجبت فتاة جميلة. وكان كل يوم يقضيه الغيلان في الحفرة يكسبهم قوة تعادل قوة رجل، فإذا قضى أحدهم مثلا مائة يوم في الخندق فإن قوته ستكافئ قوة مائة رجل مجتمعين. وكان أصغر هؤلاء الغيلان

(1) أنظر الفصل المتعلق بالزمن الميثي لكوكرا من هذا الكتاب بخصوص النص المفصل لهذا الميث.

(2) T.Yacine, *Les Voleurs de feu*, *op.cit.*, p.150.

(3) انظر نص هذه الأسطورة في موقع *www.tawalt.com*

هو âmar ifehzen وكان في الآن ذاته أقواهم على الإطلاق. وهكذا كانت شجرة العالم الأصل في ظهور الأغوال. غير أنها شكلت أيضا منشأ لأشياء أخرى. ذلك أن الناس قطعوها لما رأوا أن أوراقها أدت إلى ميلاد الغيلان درءا منهم لمخاطر شرور أخرى قد تنشأ منها، فانبجس مكانها ينبوعان أحدهما أبيض اللون خاص بالبيض، والثاني أسود خاص بالحيوانات والسود، بحيث إذا وضعت أصبعك في العين السوداء فإنه يسودّ فورا. وأثناء نقل الناس لأعوادها إلى بيوتهم فقدوا أحد أغصانها في الطريق دون أن ينتبهوا إلى ذلك، وعنه نشأت أشجار التين والزيتون وخمسة أشجار مثمرة أخرى بمجموع سبعة أنواع مختلفة. ذات يوم مر طفل، فاستطاب تمار شجرة التين حين تذوقها، فأحاطها بسياج ليحتفظ بها لنفسه، وبعد فترة انتزع الناس السياج وصاروا ينقلون أغصانا منها فيغرسونها في بساتينهم لتصبح لاحقا أشجارا مثمرة حقيقية.

في غضون ذلك، أحرق الناس أعواد شجرة العالم التي قطعوها فاندلعت منها شرارات ارتفعت إلى السماء في الغابة فوق الأنهار، فتحولت إلى "توروورق"[1] أي الوهج المستتقعي feux follets، ثم رمى الناس الرماد على كومة الأزبال، ومن رماد شجرة العالم هذه نبتت كرمة تفرعت عنها أغصان، وبعد ذلك بقليل نبتت عناقيد من العنب الأسود على أحد الأغصان، كل من أكل منها ينمو فوق جبينه قرنان قويان مثل قرني الثور أو الكبش، بينما نبتت على غصن آخر عناقيد من عنب أبيض هي بمثابة دواء، بحيث إذا تناولها من نبت قرنان على جبهته جرّاء تناوله العنب الأسود، فإنه سيعود إلى حالته الطبيعية وتختفي القرون فورا.

لما هبت الريح حملت رماد شجرة العالم، فنثرته عبر كل أرجاء المعمور، فحيثما سقط الرماد الممتزج بالرمل والنفايات، عم الخير وازدهر. وحيثما سقط الرماد خالصا خاليا من أية شائبة تنمو النباتات النفيسة الأفضل"[2].

هذا الميث، إضافة إلى سابقه، يشدد بدوره على أهمية الشجرة وبعدها الكوني في المتخيل الأمازيغي، فإذا كانت شجرة الميث الأول هي محور الكون وسنده، ورابطا بين جوف الأرض وسطحها، وصلة وصل بين العالم الخفي وعالم الأحياء من البشر، ورمزا للخصوبة ولتجدد الحياة فيه، فإن الشجرة الكونية في هذا الميث أرضية وذات منشأ

(1) تعني لفظة توروورق أو تزروورق بالقبايل حشرة الحباحب أو اليراعة المضيئة ليلا ver luisant

(2) Frobenius, *Contes kabyles*, *op.cit.*, t.I, p.63.

بشري (دماء القوم المباد)[1]، فهي استمرار للحياة الإنسانية، وإسقاطها لم يفض إلى فناء الحياة، بل تولدت عنه خصوبة اتخذت شكل عيون، وظهرت أصناف نباتية نفيسة وشجرية غنية متنوعة ومنتشرة نجمت عن إحراقها ونثر رمادها، هذا الرماد الذي يمتلك كما كشف عن ذلك الميث مزايا وطاقات تخصيبية فائقة.

ونجد لإحراق فروع هذه الشجرة الكونية، وانتشار رمادها، وما تولد عنه من خصوبة، ما يشبه التجسيد الطقوسي في احتفالات نيران المباهج المنتشرة في شمال افريقيا المعروفة بأسماء متعددة، والتي وصفها E. Laoust باسهاب في دراسة مطولة[2] حيث يتم إحراق أعواد الأشجار في الصيف، وإشعال نار ذات مزايا تخصيبية يقفز فوقها الأطفال، ويطوفون بشعلات لامعة. ويعتقد الأمازيغ في بعض المناطق أن دخان هذه المحرقات Buchers يعطي المزيد من القوة والعنفوان للأشجار ونباتات البستان، وأحيانا يتم رش الأشجار بالماء الذي تم مزجه بقليل من رماد هذه النيران الذي يمنح طاقة تخصيبية[3].

وللإشارة فإن نيران (العنصرة) كما تسمى بالجزائر تتشابه تشابها كبيرا بشمال افريقيا[4] و"دراستها لا ترصد إلا اختلافات محلية طفيفة بينها، فالأمر يتعلق بتقليد متوسطي قديم جدا، بما أن Virgile في مؤلف Georgiques قد وصف عملية تبخير الاصطبلات والزرائب كما يمارسها الفلاحون الشمال إفريقيون، وبما أن Ovide في Les fastes يتحدث عن تطهير القطعان التي تقفز فوق أكوام الأعشاب وأعواد الصنوبر والدفلى والزيتون المشتعلة[5].

---

(1) إن خلق الأشجار من دم الموتى في الحرب يفيد كما يقول إلياد أن : "الحياة لا يمكن أن تولد إلا من حياة أخرى يتم التضحية بهافالموت العنيف يعد خلاقا بهذا المعنى الذي تتجلى فيه الحياة المضحى بها بشكل صارخ أكثر وعلى مستوى آخر من الوجود"
M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères, op.cit.*, p.227.

وإذا استعملنا تعابير روني جيرار، فإن القتل الذي تولد عنه خلق النباتات يعتبر عنفا مؤسسا، وهو ينبوع للازدهار إذ يتولد عنه تأسيس نظام الخصوبة والنظام الثقافي عموما.

(2) E.laoust,"Noms de cérémonies et feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas", *op.cit*.

(3) التهام النار للخشب هو على الأرجح أحد طقوس بعث النبات وتجدد العام، ولقد كانت العادات الهندية والأسيوية تقضي بإحراق شجرة في بداية كل عام.. إذ أعطت تقاليد الشعوب قدرة تخصيبية للرماد. أنظر :
E.laoust, *Etude du dialecte berbère de Ntifa*, Paris, E. Leroux, 1918, p.316.

(4) تسمى هذه النيران بدادس باسم أساركِو، وباسم احمادجو في إيشقرن، وأكِلوي في انتيفن حيث يتم تنصيب شجرة يسمونها تيسليت بشكل عمودي ويشبتونها بأوتاد وتكون فوقها أعواد. وفي آيت وعبدللا تسمى تيفكرت، وتافكاكوت في أيت تامنت، وتافدادوت في أشتوكن، وتاندافوت بإكسيمن، وتاجاقوت بإيحاحان... أنظر بهذا الصدد :
E. Laoust, " Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas", *op.cit*.

(5) Servier, *Tradition et civilisation berbères, op. cit.*, p. 406.

يبدو إذن أن شجرتنا الكونية ذات البعد الكوسموغوني قد تركت بصمات واضحة في مخيال الأمازيغ، وتحضر في كثير من طقوسهم وتصوراتهم ما أثار Servier فقال : " لا يمكن إلا أن نلاحظ حضور بطميات térébinthes وأشجار خضراء (في فكر شمال إفريقيا) دون أن نستطيع تفسير اختيار هذه الماهيات Essences اعتمادا على الناس بواسطة ألفاظ كوسموغونية مدققة بلا شك ومنسية اليوم(1)".

فالشجرة تحظى بقدسية كبيرة (وتختلف أنواع الشجر المقدس من منطقة إلى أخرى خروب أو زيتون أو فستق أو أركان أو تين).. في ارتباطها إما بمزار أو ضريح أو مقبرة، و"اقتران الشجرة بالقبر أمر عادي بشمال افريقيا... وعادة ما تشكل الشجرة أو الحجرة الخاصية الجوهرية للمكان المكرس لميت يحظى ببعض الأهمية، ويمكن أن تعوض القبر الغائب أو المختفي أو المنعدم أصلا.." ولا تكاد تخلو منطقة في مجموع بلاد الأمازيغ من أضرحة بسيطة مبنية بأحجار مرصوفة، ووسطها شجرة محترمة لا يسمح للماشية بأكل أوراقها، ولا تستعمل أعوادها، لا تقطع ولا تحرق، وحين تزار هذه المزارات، تتبرك النساء عادة بهذه الأشجار، وقد تأكل العاقر أوراقها للإنجاب، وتعلق بها خرقا وخيوطا وتمائم وتعاويذ (تيومسين أو تيكمّيسين)(2)، وهي ممارسات قديمة جدا بشمال افريقيا، وقد تحدث عنها الكاتب الأمازيغي الأصل اللاتيني الكتابة Arnobe في القرن الرابع الميلادي في أحد نصوصه (Disputationes apud gentes)(3). ويؤكد Doutté أن هذه العملية لا ترتبط بالضرورة ودائما بالأشجار المحاذية للمزارات sarabouts في شمال إفريقيا، بل توجد ربوع تمارس فيها عادة ربط خرق الثوب على أشجار معزولة، وفي هذه الحالة يقال عن الشجرة ذاتها أنها مرابط Marabout(4)، ولكنها في رأيه مجرد طريقة لأسلمة ممارسة ذات طابع وثني(5).

وقد قدم Servier أمثلة من القبايل عن هذه الأشجار التي تتخذ مزارات(6)، والتي تحج

(1) J. Servier, *Tradition et civilisation berbères, op. cit.*, p.17.

(2) يقال عن الرجل الذي يلبس أسمالا تتدلى منها خرق ثوب في القبايل: am tahêccadt n tizi إنه مثل شجرة الزيتون البري في الفج. ذلك أن الشجرة المنفردة في الفج وبسبب اتخاذها مزار يعلق عليها الفلاحون الخرق والخيوط حتى تتدلى منها كما لو أنها ترتدي أطمارا.

(3) *Ibid*., p. 21.

(4) يقال عن بعض الأشجار بأنها مرابطة مقدسة تحول هي ذاتها إلى مزارات tagwrramt، فشجرة أركان argan المعزولة المنفردة في محيطها عادة ما يتبرك بها في الجنوب، وتسمى argan agwrram أي شجرة أركان المباركة المرابطة.

(5)Doutté, *Magie et religion en Afrique du Nord*, Paris,Guethner, 1908, p.437.

(6) ذكر محمد فنتر مثالا لشجرة عملاقة بتونس تسمى لالا فريانة لا تزال إلى اليوم مزارا مقدسا يقصده الناس ويربطون بها خيوطا أو خرقا من توب متلفظين بأمنية لهم ولأقاربهم، وهي جد موقرة لا يقطع فروعها ولا يؤذيها أحد، أنظر:

Fantar, *l'Afrique du Nord dans l'antiquité*, Paris, Payot, 1981, p.251.

إليها النساء، واعتبر أن ذلك" أمر ذو معنى يكشف عن مكانة الشجرة في فكر فلاحي شمال افريقيا، فهي تلعب هنا دور محور العالم Axis Mundis الذي ينتظم حوله تنظيم اجتماعي ثنائي Dualistes.."[1]، وهو نفس ما يذهب إليه Dermenghem في قوله : "إن الأشجار المقدسة Saintes في بلدان المغرب الكبير تفرض الاحترام والحب، فالنسغ الذي يتصاعد من جذورها القوية يخرج من الأرض الأمومية ليرتفع نحو السماء ويوحد العالمين.."[2]، فهي تتيح الاتصال بالعوالم الجوفية، فتختارها القوى الخفية مقر إقامة لها، ولذا تقدم على أقدامها العطايا والقرابين في طقوس طرد الأرواح الشريرة (أسيسل وأصيفض)، كما تقدم للكهوف والينابيع ...

ويزكي هذا الرأي ما ذهب إليه إلياد من أن" المكان المقدس يعتبر كونا مصغرا لأنه يكرر المشهد الكوني ويشكل انعكاسا للكلية الكونية. فالمذبح Autel والمعبد Temple أو الضريح، وتشكل كلها تحولات لاحقة للمكان المقدس البدائي، تعتبر بدورها أكوانا مصغرة (ميكروكوسمات) لأنها تعتبر مراكز العالم، ولأنها توجد في قلب الكون، وتمثل صورة كونية Imago Mundi"[3]. ويرى إلياد أن التصورات الأولية عن المكان المقدس لا تغيب فيها الشجرة المقدسة والحجر اللذان يمثلان الحقيقة الواقعية réalité بامتياز : الحجر يمثل اللاتلفية indestructibilité الديمومة، والشجرة بتجددها الدوري تبين عن القوة المقدسة في نظام الحياة، وحين تنضاف المياه لاستكمال هذا المشهد الواقعي، فإنها تعني الطاقات الكامنة ومبدأ الخلق Germe والتطهير، إلا أن مشهد الكون المصغر أو المشهد الميكروكوسمي قد اقتصر مع مرور الزمن على عنصر واحد من عناصره المكونة، وهو الأكثر أهمية أي الشجرة أو الدعامة المقدسة، التي انتهى بها الأمر إلى التعبير بمفردها عن الكون(الكوسموس) بأن ضمت ستاتيكيا فيما يبدو قوة هذا الأخير وحياته وقدرته على التجدد الدوري[4].

■ الإنسان والأرض في الفكر الأمازيغي التقليدي

سبقت الإشارة إلى ميث الأبوين الأولين (إيماولان ن دّونيت) الذي يشدد على أن أصل البشرية هو باطن الأرض (دّاو تمورت)، ففيه نشأ الزوج الأول من الآدميين (الأب والأم الأولين للعالم)، والزوج الأول من البقريات Bovins أي (تاومات /أزگر)، ومن أحشاء

(1) Servier, *Traditions et civilisation berbères, op.cit.*, p.17.
(2) Dermeghem, *Le Culte des saints dans l'islam maghrébin, op.cit.*, pp.139-140.
(3) M. Eliade, *Traité d'histoire des religions, op.cit.*, p.234.
(4) *Ibid.*

الأرض التي تشابه رحم الأم -إذ لا يسود بها كما يقول الميث إلا الماء (أمان)، أي البلل والرطوبة، والظلام (تيلاّس) - خرج أسلافنا البدئيون من الفتيان والفتيات الأوائل، وانبثقوا عبر فتحة تسرب منها الضوء إلى داخل الأرض كما يخرج الطفل من رحم أمه عبر فتحة الفرج، وكما ينبثق النبات من التربة، فبعد أن سار الفتيان تحت الأرض مدة نحو الشرق (أسامّر) وسارت الفتيات نحو الغرب (أمالو) كما ورد في رواية ذكرها علّيوي في كتابه Timsal[1] ، خرجوا من تحتها نحو أعلى الأرض بعد أن تسرب إليهم من فتحة بعض نور النهار.

إن ميث الانبثاق هذا يوضح أن باطن الأرض شكل الرحم الأمومي للرجل والمرأة الأولين اللذين نشآ في أحشائها كما ينمو الجنين في بطن أمه، ولم يبلغا نضجهما الذي وعاهما باختلافهما إلا في اتصالهما بعين الماء، وهذا يعني أن المتخيل الأمازيغي الذي أنتج هذا الميث قد شعر بتشاكل بين الأرض والأم، فماهى بينهما لتشكيل" صورة بدئية للأرض الأم، رمز الخصوبة والولادة والإنجاب، هذه الصورة شخصت الأرض الأم كجسد أم كونية عملاقة، ككائن أنتروبوكوسمي Anthropocosmique شبيه في خلقه بالإنسان، والطوبينيميا (أسماء الأماكن) الأمازيغية في شمال افريقيا تحمل آثار هذا التجسيد الانتروبومورفي للأرض، يكفي الإشارة إلى أن عددا من الأسماء التي تطلق على بعض الحوادث الطوبوغرافية مستوحى من أعضاء الجسد، مثل إيغيل (الذراع)[2]، وإيغير (المنكب)، أغروض (الكتف)، أݣرض (العنق)، إيخف (الرأس)، تاكيوضت (الذؤابة)، أمادل (الخد)[3]، إيݣنزي (الجبهة) ناهيك عن الينبوع الذي يسمى (تيط)[4] أي العين مثلما هو في العربية، حيث ينظر إلى المنابع التي تتفجر ماء على أنها عيون الأرض، والماء دموعها المباركة.

هذه العلاقة التي يبنيها الأمازيغي مع الأرض، علاقة الأمومة هي التي نجد لها آثارا في مناطق مختلفة من بلاد الأمازيغ، ويستبطنها الأمازيغي لاشعوريا في المجتمع التقليدي، وهي التي تبرر النظرة التبخيسية التي يواجه بها الفخّار في جنوب المغرب مثلا، فهو كما ورد على لسان أحد المعرفين المحليين مستصغر، لأنه يدك الأرض، ويدقها

---

(1) Y. Allioui, *timsal*, *op.cit.*, p.34.

(2) ويعني في الطوبينيميا القمة أو المرتفع أو سلسلة من المرتفعات، ومن بالجزائر : إيغيل ييزان (مرتفع الذباب) وهو الإسم الأصلي غير المحرف لمدينة غيليزان، وإيغيل ييلف (مرتفع الخنزير) وإيغيل ووشن..

(3) يسمى السفح في الجبل في الجنوب باسم أمادل الذي يعني أصلا الخد.

(4) من أمثلة هذا الطوبونيم اسم تيط مليل، تيطاوين بتونس.

بهراوات وعصي، إذ يقول كما أورد (Laoust) باب ن إيدقّي أور إيحلي، أشكو أر إيساتّي يان أوغري، أر إيتّكّوم أكال، أر اس تّينين ميدّن، أر إيتّكّم باباس د إينّاس!

فهو حينما يضرب التراب بعصاه، إنما يضرب والديه، وحين يبيع الخزّاف ما صنعه، لا يكسب منه شيئا بل يظل دائما مفتقرا مثقلا بالديون حسب الاعتقادات ذاتها[1]، وهو ما عبر عنه أحد الشعراء القدامى في أبيات مأثورة :

أولاّه أور سار إيتّرباح يان إيكّومن أكال

أولا يانت إيسنّوان، بو تمرواسين أيان

قسما لن يفلح أبدا من يدك الأرض، ولا من يطبخها، بل سيكون من أصحاب الديون (تيمرواسين).

ولنفس المبرر يستقبح في إيحاحان مثلا الرقص ضربا على الأرض بالأقدام في إطار الرقصة المعروفة باسم (أبرداك)، وفي القبايل أيضا تذكر Makilam أنه يتم "تقديس الأرض واحترامها، إذ لا ينبغي ضربها خشية إيذائها". فالأرض ليست ملكا للبشر، وإنما هي لكيانات غير مرئية (إيعسّاسن) تحمي الأمكنة والأشياء والأراضي المقدسة، وهي متيقظة تسهر على ألا يقع السطو على الأرض أو يقع انتهاكها[2]. وفي فترة الاحتفال بحفلة السيدة بيانّو "تامغرا ن لالاّ بابيانّو"[3] المعروفة في واركلا، يعد من الطابوهات المرعية عدم ضرب الأرض بأي شكل كان، وهو ما اعتبره Delheure مؤشرا على أن الأرض كانت تعتبر بمثابة شريكة في الألوهية، ففي المعتقد الشعبي لأهل واركلا تسمى الأرض (تامورت، وهي لفظة مؤنثة) باسم نانّا نغ تامورت (أمنا الأرض)"[4] إذ يذكر Delheure أن أهل واركلا يقولون في ترجمة لنص أمَازيغي عن الأرض أنها أمهم التي تهتم بهم وترعاهم، وتمنحهم الطعام والشراب، لا تسيئ لأحد، وحينما يموتون تحميهم، إنهم يذهبون إليها فيصبحون أهل العالم السفلي (أيت وادّاي)[5] .

(1) E. Laoust, *Mots et choses berbères, op. cit.*, p.64.
(2) Makilam, *Magie de la femme kabyle*, *op.cit*., pp.30-31.
(3) هي الحفلة التي تقام ليلة عاشوراء أو قبلها بقليل، في ثامن محرم الذي يسميه أهل واركلا بشهر بابيانو.
(4) J. Delheure, *Dictionnaire Ouargli-Français*, Paris, Selaf, 1987.
(5) J. Delheure, *Vivre et mourir à Ouargla*, Paris, Selaf, 1988.

والمهمة الموكولة لهذه الكائنات غير المرئية المشار إليها أي حماية الأرض هي التي تبرر وجود الجنيات أو الحوريات fées وظهورها قرب المنابع، وفي الغابات، والتي تسمى (تيروحانين) أو تيوكيلين كما يعتقد في القبايل، وذلك بعد تدنيس الماء وإهانة الأرض التي لها قدسيتها، وبالتاي لعنتها (تاكَات). في ميث من مجموعة فروبينيوس أنه" : ذات مرة، بعد أن شربت زنجيات من ينبوع ماء يجري عبر الدغل، شعرن بالرغبة في التبول، فتبولن في عين الماء، وعلى الدغل. بعد مدة، وصل رجل ظمآن إلى العين، فانحنى ثم شرب جرعة من ماء وجدها شديدة الملوحة، ما لبث أن نفثها على الأرض، دون أن يراعي أنه يؤذيها بهذا الفعل(1)، فالأرض قد أغاظها هذا التصرف الشائن، فلا يجب التقليل من احترامها أو الإساءة اليها، لذلك وجد نفسه عقب ذلك منفيا إلى الصحراء حيث ازدادت حدة ظمئه حتى اضطر إلى شرب بول أتان. أما الإماء فقد عوقبن إلى الأبد، ففي شهر يناير من كل سنة أسبوع يرتعد فيه الزنوج والرجال والنساء من شدة البرد(2)، والكثير منهم يموت بسبب ذلك.

وفي المكان الذي نجست فيه الزنجيات الأدغال ببولهن، ظهرت جنيات "تيروحانين"، فلم تبرحن العالم منذئذ .إنها مخلوقات أنثوية ماكرة لا ترى، وتجد لذة كبيرة في إفزاع الناس.. فقد يحدث أن تسير ليلا، وتشعر بوقع خطى خلفك، إذا التفت لا ترى أحدا، أو ترشق بالأحجار من حيث لا تدري، أو تسمع صوتا يناديك باسمك، فلا تعرف مصدره أو صاحبه، ويحدث أن يحصل الزواج بينها وبين البشر، فلايراها إلا الزوج ليلا، وبمقدورها إن كانت هي من اختارته زوجا أن تستجيب لكل طلباته، مهما كانت"(3).

إن الأرض جسدت في هذا الميث ككائن حي يصيبه الغضب مما قد يلحقه من أذى من البشر، وقد ذكرت Doctoresse Legey أن ساكن الجبل الأمازيغي إذا اضطر إلى السفر شتاء عبر الجبال المغطاة كلية بالثلوج، وحين يصيبه احتقان Congestion أو دوار، فلأن الأرض تنتقم منه لكونه لم يعد يراها ونسيها، ولدرأ هذا الاحتمال، وحتى لا تستاء منه، فإنه يحمل معه دوما كيسا صغيرا من تراب أرضه الذي يمسح به في كل لحظة أسفل عينيه، بحيث يكون أول ما يرى قبل أن تقع عينه على الثلج الناصع، فيكون بمقدوره مواجهته دون عقاب من الأرض بعد إرضائها(4) .

(1) النفث والبصق على شيء تحقير وإهانة له.

(2) يقصد بهذا الأسبوع ما يعرف باسم فترة إيحيّانن لدى أمازيغ المغرب أو أحايان بالقبايل بالجزائر، وهي الفترة الشديدة البرودة المعروفة بالعربية بالحسوم وتمتد من 25 فبراير إلى 4 مارس من التقويم اليولياني، أنظر حول الأساطير المفسرة لها الفصل اللاحق : أم العالم وأسطورة العجوز.

(3) Frobenuis, *Contes kabyles*, *op.cit.*, t.I, pp.90-91.

(4) Doctoresse Legey, *Essai du folklore marocain*, Paris, Guethner, 1999, p.10.

فالأرض تعتبر كائنا حيا يتبع في تطوره نفس الدورة البشرية، فهي خلاقة كالمرأة التي ترتبط بها ارتباطا صوفيا، فهي بطن العالم الذي تنشأ فيه الحياة[1]، "والإنجاب يمثل وجها آخر، أومنوعة أخرى للخصوبة الأرضية على المستوى البشري..إن الخصوبة النسوية ذات نموذج كوني هو خصوبة الأرض الأم، التي هي الرحم الكوني"[2]، والأرض بذلك ترمز لوظيفة الأمومة، فهي تعطي الحياة وتأخذها ثانية.

وتجدر الإشارة إلى أن الأمازيغ يميزون بين أكال[3]، الأرض بالمعنى المادي الجغرافي والعقاري أو التراب، وهي كلمة محايدة وجدانيا، وتامورت أو تامازيرت. فتامورت، وهي لفظ مؤنث مشبع بشحنة عاطفية تشعر بالحميمية، وهي التي تعني الأرض الأم التي أنجبتنا، ولذا تذكر بنوع من النوسطالجيا الصوفية حيث توحي بمعاني الحياة والأم والوطن واللغة، ولذلك تلحق بها لاحقة لالاّ (سيدتي) لتأكيد هذا البعد الوجداني والأنوثي تقديرا لها، كما سنلمس ذلك في ميث لاحق عن النار وبناء البيوت ونصب حراس لها[4]، حيث الأرض سميت لالاّ تامورت[5].

وفي أحد الأهازيج التي يتم ترددها في طقوس تاسليت أونزار (تاغنجا) من أجل الاستمطار في قبيلة أيت زيكي بالقبايل، يتم نعت الأرض صراحة بالأرض -الأم (تايمّات تامورت) التي بسبب الحاجة إلى المطر وقعت، لكنها لا تزال تتمسك بالصبر من أجل الملك أنزار الذي سيخصبها :

أياڪلّيد أيانزار
تغلي تيِمّات تامورت
فلاّك أي توغ صبّر

فالأرض تزف مثل العروس إلى الإله أنزار في الميثولوجيا الأمازيغية، وتجسدها في الميث وطقوس الاستمطار فتاة عارية أو صبية تحمل دمية مزينة كالعروس تسمى تلغنجا أو تاسليت أونزار، فهي تحبل وتخصب كالمرأة، وحين تنبت فهي تلد على غرار الأنثى، وهي قد تشيخ حين تجف، فتكف عن الإنجاب، وتموت، فتحتاج إلى المطر الذي يجددها،

(1) في سوس تأكل المرأة الحبلى التراب ar tctta tmghart ittarun akal للتماهي مع الأرض، وتسهيل عملية الوضع.
(2) M. Eliade, *Sacré et profane*, *op.cit.*, p.125.
(3) قد ينطقه الأمازيغ أشال أو شار حسب المناطق.
(4) في هذا الميث تسمى الأرض لالا كايا تامورت، وكايا هي الأرض الأم ذاتها في الميثولوجيا الإغريقية.
(5) في الأغنية الشهيرة (نشّين سّا) للفنان الوليد ميمون بالريف مقطع يوحي بالرؤية التقديسية للأرض لدى الأمازيغ، وفيه يتم مخاطبتها أيضا بلالاّ تامورت lalla tamurt ngh, nessudm car nm (أيتها السيدة الأرض، قبلنا تربتك).

ويبعث فيها الحياة، فتعود فتاة عروسا مستعدة للأمومة من جديد، ولذا فإن الأم تعتبر لدى الأمازيغ مثل الكثير من شعوب العالم التقليدي ممثلا بشريا للأرض تشترك معها في الخصوبة والإنتاج والولادة، وتعبر أسطورة أونامير عن هذا الارتباط والتشاكل بين الأمومي والأرضي، فالبطل أونامير لا يقوى على تحمل منفاه الاغترابي في السماء، وشعر بالحنين إلى أمه، فارتمى نحوها، فكان سقوطه التراجيدي تضحية من أجل الأرض والأم أو الأرض الأم.

لقد نشأ أونامير في الأرض فهو ابن للأرض/الوطن/الأم (إيويس ن تمازيرت، مّيس ن تمورت)، وارتفع إلى السماء، لكن قدره أن يعود إلى الأرض، يجتذبه إليها حنين صوفي، ونوسطالجية لا تقاوم، فقد ضحى بفرسه (أييس) وبقطعة من ذراعه (وإليه يرجع السبب في شكل ذراعنا الحالية) لبلوغ السماء، لكنه ليعود إلى الأرض فقد ضحى بنفسه كلها، وتمزق في الفضاء، ولم تصل منه إلا قطرة من الدماء (رمز التضحية).

فهذا الميث يعكس ارتباط الأمازيغ بالأرض الأم، وليس اعتباطيا أن يغيب فيه الأب تقريبا لتحضر الأم بثقلها الرمزي وحدها في مبدئه ومنتهاه .

وإذا كانت الأرض أما ورحمها خصبا، فإن كل تجويف عليها قد يماثل بفرج الأرض الأم[(1)]، وقد تنطبق هذه الرمزية على الكهوف والغيران (إيفران) التي حظيت بتقدير قدسي لدى الأمازيغ عبر العصور، كما تصدق أيضا على الفجوات، وهذا ما يتضح من خلال ميث (الجاموس الأول) الذي خرج من الأرض بمعية البقرة الأولى، لكنه لما غاب عن أنثاه وكان في حاجة إلى التوالد، أفرغ سائله المنوي في تجويف أرضي[(2)]، فخلقت منه الحيوانات، حيث يتحول التجويف إلى رمز لرحم الأرض الأم، مصدر الأحياء البدئية في الميثولوجيا الأمازيغية، وشكل ميلاد الحيوانات منتوجا لتزاوج خصب بين الجاموس، والأرض عبر التجويف، وقد ذكر Servier أنه" لدى أمازيغ شمال إفريقيا، يوضع الأطفال في تجويف أو وقب الصخور Creux ليتولدوا من جديد وينموا بسرعة، لأن الصخر Roc هو مقر ومأوى الكيانات الأنثوية، ويرمز للرحم وتجدد الميلاد"[(3)]، وهو معتقد يمكننا من فهم تيمة إيداع الفتاة" زركنّا "أخاها الرضيع بداخل وقب صخرة حيث نما بسرعة في حكاية معروفة بهذا الاسم بتاليوين (أكزّ) و"زركنّا" هي اسم بطلة لحكاية متعددة الروايات ببلاد الأمازيغ (وتعرف باسم بويدميمن في رواية بالقبايل) كلها تبدأ بتعقب امرأة حامل وابنتها

(1) Eliade, *Mythes, rêves et mystères, op.cit.*, p.210.

(2) Frobenius, *Contes kabyles*, *op.cit.*, t.I, p.38.

(3) Servier, *L'homme et l'invisible*, Paris, Payot, 1980, p.93.

لحجلة (تاسكّورت) فرت منهما إلى أن أدركهما الليل فآوتا إلى شجرة (تادّاكَت أو أكَشار) للمبيت فوقها حتى الصباح، واتفق أنها كانت ملتقى كل الحيوانات والوحوش في الغابة، حيث استشعر الأسد أثر التواجد البشري على الشجرة، فبعث ببعض الحيوانات لتسلقها واستطلاع الأمر، كانت تكتشف أمر الفتاة وأمها لكنها، وأمام استعطافهما لها، تعود فتتستر عليها إلا الثعبان (في الرواية السوسية والقبايلية) الذي امتص دم المرأة من أصبع قدمها، ونفث سمه فيها لتسقط جثة هامدة أمام الحيوانات التي انقضت عليها لافتراسها، بحيث تم اقتطاعها أشلاء وزعت بينها، وقد تدخل نسر (في رواية تاليوين التي تعنينا في هذا السياق) كان يرقب المشهد من أعالي السماء ليقترح أن يكون نصيبه من القسمة ما في بطنها، وكان جنينا استخرجه، فسلمه لأخته "زركنّا" التي علم بوجودها فوق الشجرة لأنه رآها من الأعلى. ولما احتارت الطفلة في أمر إطعام الرضيع لجأت إلى صخرة طلبت منها الانفتاح[1]، فانشقت الصخرة ووضعت الطفل بها، وهناك نما بسرعة كبيرة ليصبح في زمن قصير رجلا مكتمل الرجولة فيقرر الزواج، وبقية الحكاية لا تهمنا في هذا السياق. وفي رواية القبايل لنفس الحكاية، وتعرف باسم "بويدميمن"، وهو الاسم الذي أطلق على الرضيع لاحقا، تعمد الفتاة إلى جمع بقايا عظام الأم بعد التهامها من قبل الحيوانات، ومن نقيها تطعم الرضيع الذي نما بسرعة فائقة، وهذا يؤكد أن وقب الصخور تؤدي نفس الوظيفة التي تؤديها العظام (إيخسان) أو نقيها (أديف) في المعتقدات الأمازيغية، كما لو أن الصخور هي عظام للأم الأرض، وقد كانت خبزا معدا للأكل في الزمن البدئي كما يروي ميث أمازيغي من جنوب المغرب (أو كانت لحما موفورا في رواية تارگية لنفس الميث).

والدخول إلى الكهوف والمغارات يمثل عودة إلى الأرض الأم حيث تستمد القوة والخصوبة، وهذا ما توحي به ضمنيا دلالتها، ودورها في ميثي أصل الأغوال (أريليون) وأصل الملوك (إيگلدان)[2]، ففي ميث أصل الأغوال تضع الغولة صغارها من الغيلان في حفرة في قعر كهف، وكل يوم يمر فيه يكسب الغول قوة تعادل قوة رجل واحد، كما أكسب سكن (إيگلدان) في الكهوف أول الأمر حينما كانوا فتية تائهين في الغابة، قوة خارقة أيضا، وفي حكاية الوحش" بوستّا يضارن "يحفر الفتى بطل الحكاية حفرة في الأرض احتمى بها فلم يلتهمه الوحش، بل اكتسب بذلك قوة خارقة[3]، فالإيواء إلى الحفر هو عودة رمزية إلى رحم الأرض لتجديد الميلاد regénération، وبالتالي زيادة القوة[4].

(1) خاطبت الفتاة الصخرة قائلة : rêzm a azrû i walli ur ittêfen babas ula mas

(2) Frobenius, *Contes kabyles*, *op.cit*, t.I, p. 69.

(3) Delheure, *Contes et légendes berbères de Ouargla*, Paris, Boite à Documents, 1989, p.135.

(4) لقد كان بعض معاصري القديس أو غسطين الأمازيغ يعتقدون أنهم يتقربون من الإله كلما توغلوا في الأعماق التحت أرضية.

وهذا المعطى يعد من العوامل المفسرة لقدسية ورهبة الكهوف بشمال إفريقيا عموما، وخصوصا بالمغرب، فهي وعاء عميق للطاقات المخصبة يقربنا من الكائنات السفلية، ومن أرواح الموتى (أيت واداي، إيداكالن، اگ أماضال...).

والحقيقة أن الطابع المقدس للكهوف في شمال افريقيا قديم، ويعود إلى نهاية عصر ما قبل التاريخ، ويعود بلا شك إلى كونها تبدو كسبل للنفاذ إلى عالم الأرض الباطني حيث الجن Genies، حيث تؤدي إلى الحياة التحت أرضية، وتربط الاتصال خصوصا بالأموات.

والأهمية الدينية لبعض الكهوف قد استمرت عبر االعصر الروماني، وقد اختيرت مقرا لإقامة بعض الآلهة الأهلية، مثل Bacax في Taya والإله الغامض G.D.A في شطّابة Chattab، و(إيفرو) في غور مخبأ تحت صخر بجنوب قسنطينة، واسمه ذو قرابة بالجذر اللغوي الأمازيغي فّر (اختبأ) الذي نجده ذاته في الاسم الأمازيغي للكهف (إيفري)، وربما أمكن اعتباره كملك للعفاريت Genies التي تسكن الكهف[1] .

▪ الأرض والدفن (الانسان والبذور) في الفكر الأمازيغي الميثي

إن العلاقة الأمومية التي ربطها الأمازيغي بالأرض تعود إلى أقدم العصور، ويعزز ذلك الحفريات ومعطيات البحث التاريخي والأركيولوجي ببعض المقابر القديمة بالمغرب التي تفيد أن الأمازيغ القدماء كانوا يدفنون الميت جلوسا أو مضطجعا على جانبه حيث تسحب ركبه صوب دقنه في وضع جنيني، ويوجه نحو مكان شروق الشمس، كما كانوا يودعون مع الميت طعاما أو ملبسا أو أسلحة، هذه الوضعية الجنينية (Embryonnaire) في الدفن تجعل المدفون شبيها بوضع الجنين في بطن أمه، ويفسر الباحثون ذلك باعتقاد الأمازيغي في الانبعاث بعد الممات والعودة إلى الحياة. ويجد هذا الاعتقاد توضيحه في العلاقة بالأرض التي تتشاكل مع الأم، بحيث تكون العودة إليها خلال الدفن إنما هي عودة إلى رحم الأم الكبرى في انتظار انبعاث جديد، بحيث إن الموت ليس نهاية مطلقة، بل هو اندماج مؤقت في الرحم الأمومي، ليتجدد خروجه منه في ميلاد جديد، ولعل صدى ذلك هو ما نلمسه في معتقد لا يزال في سوس (تافراوت) مفاده أن بذرة الإنسان لا تموت (أمود ن أوفگان أورا يتمتات)، فالميّت في هذا الاعتقاد يستمر في الحياة بقبره بما ارتضعه من حليب أمه، وتبقى منه سرته[2] أرد گيس إيتغاما وابوض نس أر إيتدّر س أوكفاي لّي إيسّومّ

(1) Hadaddou, *Guide de la langue et de la culture berbères*, *op.cit.*, p.59.

(2) لدى الدوكون وبامبارا بمالي يعتبر الحبل السري الجذر الذي يربط الكائن البشري في طور الحبل بالأرض الأم، انظر:
Chevalier, *Dictionnaire des symboles*, *op.cit.*, p.288.

زّغ ماس)، والسرة (تيميطّ، أبوض) هي ما يربط عضويا بين الأم والجنين، فإن بقاءها رمز لدوام الاستمرار في الحياة بارتباط مع رحم الأرض-الأم بواسطة الصرة والحليب المرتضع، ثم إن حكايات الأمازيغ تتضمن في كثير منها آثارا متعددة للاعتقاد بانبعاث الإنسان أو الحيوان من عظامه ما بقيت محفوظة[1]، ولم تكسر، ففي كثير من المرويات يموت البطل فينبعث من عظمه علما أن حكايات الشعوب تحمل أحيانا آثار معتقدات زالت واختفت من الذاكرة، أو تحيل على طقوس لم تعد مؤداة، أو تحتفظ بتعابير وتصورات لم تعد متداولة.

إن وضعية الجنين والمولود الجديد وفقا لذلك التصور تناظر الوجود الميثي للجنس البشري بأحشاء الأرض، وكل طفل يكرر في مرحلة ماقبل ميلاده، الوضعية البدئية للبشرية، وبذلك يكتمل التماثل والتماهي بين الأم البشرية والأم الأرضية.

والاعتقاد يستوعي حياة وموت الإنسان كما يستوعي دورة البذرة (أمود، إيفس)، ذلك لأن الأموات يشبهون البذور التي تدفن في حضن الأرض الأم لتنبت وتلد نبتة جديدة، يزكي ذلك الحكايات والميثات الأمازيغية السابقة التي تحكي عن نباتات أو أشجار تولد من جسد دفين ميت.

إن الموت إذن مجرد مرحلة اختمار يمر منها الدفين تحت الأرض قبل تجدد الميلاد كما تكمن البذرة حتى يحين أوان تفتحها وإنباتها، ولذلك تتردد هذه العلاقة بين الجنين البشري والبذور في الكثير من الأقوال والألغاز أو المسكوكات اللفظية في الثقافة والفكر الأمازيغي التقليدي، من قبيل هذا اللغز القبايلي : "ييون أوعقّا إيشّور تايلوت" أي "حبة أو بذرة واحدة تملأ الكيس، ويقصد بها الجنين"[2].

أو من قبيل اللغز :

إيفّغ د وايــن زي تايلـوت	شيء ما خــرج مــن الكيــس
د أعقّا نــغ د تاحـبّويـت	حب (مذكر) أو حبة (مؤنث)

ومن قبيل المثل السوسي التالي (أور ايتّفّغ وامود تافركا) ومعناه (البذور لا تتجاوز حيزها في الحقل) بمعنى أن الأبناء دائمو الارتباط بالوالدين.

---

(1) E. Laous, “ Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l’Anti-Atlas”, *op.cit.*, p.275.

(2) Y.Allioui, *Timsal*, *op.cit.*, p.163.

وقد سبقت الإشارة إلى البذرة الناطقة الرابطة بين الفتاة والأم ما ظلت حاملة لها في حكاية أعقّا يساوالن[1]، وحين ضاعت منها خفت صوت الأم حتى سكت نهائيا، والخفوت التدريجي لصوت الأم يحيل على الاحتضار، وموت الأم، والمدنية والثقافة وبالتالي الهوية. وهي إذ حرمت من الاتصال ومن المعالم الثقافية، أصبحت فجأة أمة سوداء بعد أن كانت بيضاء حرة وسيدة[2].

فالبذرة في هذه الحكاية هي الرابط بين الأم والبنت، هي الحبل السري الذي لا يجب أن ينفصم أبدا لأنه يمثل كل ما يربط المرء بالأم كأرض وكلغة وهوية وثقافة وكحياة عموما.

وتحليل الطقوس الزراعية بشمال افريقيا يبين كيف أن دورة الموت والميلاد البشري تتوافق مع دورة الحب –أمود (Grain) أي على التوالي الحصاد والبذر أثناء الحرث، فالفكر الأمازيغي التقليدي يملك رؤية للحياة والموت تتأسس على التعاقبية والتجدد الدوري، فالحياة يعقبها ممات، لكن الموت ليس نهاية مطلقة، لأنه يفضي إلى انبعاث جديد للحياة، فلا حياة أو موت مطلقين، وإنما هي دورات متعاقبة، وهذه الرؤية تتأسس بناء على ارتباط الأمازيغي بالأرض حيث يعيش في حقوله على إيقاع التعاقب بين الحرث – تايرزا (الحياة) والحصاد – تامكرا (الموت)، فماثل بين حياة الحقل والمزروعات والحياة الإنسانية، وبات الحرث كالميلاد أو الزواج الإنساني الضروري للولادة، بينما الحصاد يوافق الموت، لذلك يحاط بأهازيج حزينة وطقوس شبه جنائزية، وهو ما يفسر التطابق الثابت تقريبا بين طقوس الاجتياز والطقوس الزراعية في الثقافة والفكر التقليدي الأمازيغي، وهذه الرؤية ذاتها هي التي تمكننا من فهم الكثير من الطقوس والمحظورات المرتبطة بالنسج بشمال إفريقيا.

وجدير بالذكر أنه من غير المستبعد أن تكون علاقة التضامن القائمة في اللاوعي الثقافي الأمازيغي بين الإنسان الأمازيغي وأرضه من العوامل المحفزة والمفسرة لاستماتته التي ميزت دفاعه عن أرضه ووطنه عبر التاريخ، وتقديره الكبير لمسقط رأسه، والحرص على العودة إليه، والإندفان فيه بعد الممات.

---

(1) M.T. Amrouche, *Le Grain magique*, Paris, Maspero, 1976, pp.13-18.

لهذه الحكاية رواية مغربية مروية بإينتيفن، لا تختلف عن نظيرتها الجزائرية إلا في كون البذرة فيها يعرضها حلزون. انظر بهذا الصدد le chat enrichi-contes berbères N'tifa du Maroc جمعها عبد الله خلوق، كما لها رواية ريفية دونها محمد الأيوبي ضمن مجموعة حكايات ريفية بعنوان Contes berbères du Rif dans le parler des Ayt Weryaghel نشرت بدورية Etudes et documents berbères -n°15-16-1998 - pp.255-260 وفيها أن الإخوة لما اكتشفوا أمرالامة المحتالة (تيسمغت) قاموا بتقطيعها أشلاء بواسطة فرسين، ومن أحد عظامها اتخذت بنت الحرة دمية نسيتها خلال رحلة الإياب، ولما عادت لحملها، وجدتها قد تحولت إلى سعلاة (تامزا).

(2) T.Yacine, *Ait Menguellet chante*, *op.cit.*, pp. 44-45.

يقول إلياد : "إن الإنسان إلى الآن يحمل إحساسا غامضا بتضامن صوفي مع الأرض مسقط رأسه، لا يتعلق الأمر بإحساس دنيوي بحب الوطن أو الإقليم، أو الإعجاب بالمحيط العائلي أو تقديس الأسلاف به، إن هناك أمرا آخر، إنه تجربة الأهلية Autochtonie أو أصالة الانتماء إلى الأرض ذات الطابع الرمزي الاستعاري، أي الإحساس العميق بأننا انبثقنا من التربة وولدتنا الأرض كما ولدت وبخصوبة لا تنضب الصخور والأنهار والأشجار والزهور.

في هذا الاتجاه يجب فهم الأوتوكتونيا Autochtonie ، فهي تتجسد في الشعور بأننا أهل المكان، وهذا الشعور ذو بنية كونية تتجاوز كثيرا التضامن العائلي أو التضامن مع الأسلاف"[1]، ويضيف "إن هذه الذكرى الغامضة عن وجود قبلي في رحم الأرض قد خلفت نتائج معتبرة، لقد خلقت لدى الإنسان إحساسا بقرابة كونية مع وسطه المحيط وبالإحساس بأصالة الانتماء إلى الأرض Autochtonie"[2]، وبالاعتقاد بوجود تحالف أو ميثاق بين الأرض وأبنائها، وبالتالي فإن مسألة Autochtonie تستند إلى بعد وجداني صوفي يربط بين الفرد و أرضه التي نبت منها.

▪ الليل والنهار

بدأ اكتشاف العالم وأشيائه لدى بني البشرية الأولى في ميث إيماولان ن دّونيت منذ خروجهم من باطن الأرض حيث يسود الظلام، نحوالفضاء الفوق أرضي حيث" الضوء الخير والجو الجاف، ليكتشفوا الزمن - كما ورد في رواية تاسعديت ياسين لنفس الميث، ويميزوا بين النهار (أسّ) : الأبيض، الواضح، الخير، ولكنه قصير لأنه كان يدوم عاما، والليل (إيض) الأسود المبهم الشرير الطويل حيث يدوم عامين، ففي بداية الخلق كانت الليالي أطول من النهار، لذلك تنسج النساء ليلا".[3]

ويعتبر الليل وما يرتبط به من سواد وظلام فضاء زمنيا يوحي بالرهبة والخوف والشؤم، لأنه يقترن بالخطر والشر والمجهول والموت، والمبهم والمدنس[4]، لذلك فهو مجال للكثير من الكائنات الميثية الشرّانية في المعتقدات الأمازيغية، كالكائنات الخفية التي تعيش في جوف الأرض حيث الظلام والرطوبة في الميث، وعلى سطحها تأوي إلى الأماكن الرطبة

---

(1) Eliade, *Mythes, Rêves et mystères, op.cit.*, p.203.
(2) *Ibid.*, p.204
(3) T. Yacine, *LesVoleurs de feu*, *op.cit.*, pp.136 -137.
(4) هل هي مجرد صدقة أن يشترك كل من الدنس ullus والظلام tallst (جمعه tillas) في الأمازيغية في جذر متقارب؟

كالينابيع والآبار، والمظلمة كالكهوف والمغارات حيث أصل الليل في الميثات الأمازيغية، فالزمن المفضل لنشاط الكائنات الخفية والعفاريت الأخرى هو الليل، لذا فهو حيز زمني تفرض فيه قيود صارمة على التصرفات، وتجتنب فيه بعض الأمكنة، وهذا ما يفسر حظر الكثير من الممارسات خلاله، "من قبيل عدم الاغتسال، أو التجول حول المياه خصوصا الراكدة الآسنة، أو النظر في المرآة، أو لمس الرماد..لأن من شأن ذلك أن يضاعف من الشحنة الشريرة للظلام الليلي"(1).

واللغة المحكية أيضا تتأثر، بحيث تضرب على بعض ألفاظها حجب من المنع والحظر، وتتحول بعض الكلمات إلى طابو يتجنب التلفظ بها، من قبيل الإبرة(2) والثعبان والسخام وأشياء وحيوانات أخرى(3).

ولما كان الليل مدعاة للرهبة والتهيب، فقد انعكس ذلك على الكهوف (إيفران) باعتبارها مقرا للكائنات الليلية المهيبة، ولذلك نسبت إليها الظلمات (تيلاّس) في ميثين أحدهما يحكي عن "كون الشمس في البدء كانت لا تكف عن الإشعاع، فالليل حينها كان يعيش في الكهوف والغيران، و كان الإنسان لا يتحمل أشعتها التي كانت من فرطها تؤذيه وتسبب له آلاما وأسواء، لذا رفع شكواه إلى الليل الذي قرر الخروج لمساعدة الإنسان، ليحمل الشمس على النوم ليلا والاستيقاظ نهارا"(4).

والميث الثاني عن أصل النوم دونته من الواحة الأمازيغية (ازناگة بفيگيگ) نجيمة غزالي طايطاي (وتحقق منه ذ. حسن بنعمارة)، ويروي أنه" في بدء الكون، لم يكن الإنسان يعرف النوم (إيضص)، ولم يكن ينام ليلا ولا نهارا، وكان يعمل ويشقى دون أن يكون بوسعه أن ينام ويرتاح، فقد كانت عيونه مفتوحة باستمرار، ولم يكن يعرف أوقات أداء شعائره، وكان هذا الأمر يتعبه كثيرا ويفقده طعم الحياة، وكان يحسد جاره الضب (أحردان) الذي يقضي وقته في النوم، فقد كان يملك كميات من أكياس النوم(5) مختلفة الأشكال والألوان،

---

(1) P. Bourdieu, *Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p.416

(2) عوض التلفظ بكلمة تاسّمي أو تيسگنيت (الإبرة) ليلا يفضل استعمال تركيب (مّ إيفالان) الذي يعني حرفيا ذات الخيوط.

(3) أنظر بهذا الصدد الدراسة التي قام بها Destaing عن المحظورات اللغوية في الأمازيغية :
Destaing, “Interdictions de vocabulaire en berbère”, in *Mélanges René Basset*, Paris, Leroux,1925, t.II, pp. 177- 277.

(4) N.Ghozali Thay-Thay, *Contes et légendes du Maroc, op.cit.*,

(5) من العبارات التي نصف بها من أثقل النوم جفونه في سوس عبارة أن به رزمة أو كيسا من النوم ukʷris n idês أو lxenct n idês وهو وصف لا يفهم أو يفسر في سياقه الثقافي في سوس إلا على أنه تعبير مجازي يتم فيه إضفاء صفات الكمية والوزن على النوم باعتبار تأثيره على جسم المرء (بحيث يجعله متر هلا مثقلا)، غير أن بالإمكان ربط هذه العبارة بهذا الميث المدون من (زناكة – فيكيگ) والمتعلق بأصل النوع المجسد في أكياس مختلفة الألوان.

وقد قرع الإنسان بابه عدة مرات طالبا منه قليلا من النوم، ولكن "أحردان" كان بخيلا، وقد رفض التصدق ولو بنزر قليل من النوم.

وذات يوم، اغتنم الإنسان فرصة غياب أحردان عن مأواه، ليتسلل إلى الكهف، ويسرق منه كيسا، ولما كان المكان مظلما، فلم يتمكن الإنسان من اختيار ما يريد من أكياس النوم، إذ أدرك بعد أن خرج من الكهف أنه سرق كيسا أسود، ولذلك ينام ليلا ويستيقظ نهارا"[1].

ويتصور تعاقب الليل والنهار (إيض د أوزال) في ميث أمازيغي مفصل في روايته القبايلية التي ساقها فروبينيوس[2]، ومقتضب في ذكراه بالجنوب المغربي[3]، على أنه ناجم عن عملية تناوب أخوين مكلفين من الخالق على بسط كبتين من خيوط الصوف (تيكورين ن إيدّ)، كبة بيضاء يبسط أحدهما خيوطها فيطلع النهار، حتى إذا كل بدأ أخوه في فك كبة الصوف السوداء فينسدل الليل. والمشتغل نهارا في حل كبة الصوف البيضاء صالح (متزهد)، وسيتوجه يمينا خلال تطور أحداث الميث، بينما يتوجه المتحكم في الليل يسارا، وتقوده الأحداث إلى باطن الأرض عالم الظلام، وهو ذاته بما هو سيد الليل يمثل العالم التحتأرضي على البسيطة، وهناك سيصارع الأغوال (الشر).

والكبتان الصوفيتان اللتان ترمزان لليل والنهار في الميث المشار إليه ترتبطان بجدلية الأخضر واليابس في المخيال الأمازيغي، ولذا تعادلان في الميثولوجيا الشجرتين الخضراء واليابسة اللتين تؤشران على حياة أو موت البطل كما سبق أن أسلفنا[4]، كما تفسران جدلية اللونين الأسود والأبيض، فالأول مرادف للشؤم وقرين للمخاطر، بينما الثاني أي الأبيض مرادف للسعد وللتحول الإيجابي نحو الشفاء والنجاة والحياة[5]، وهو ما يمكننا من فهم لم يسمى المقابل الذي يعطيه المرضى لمعالجي بعض الأدواء بطريقة تقليدية (أسمّكرو) باسم تيملّي (البياض) أو تيملّي ن أوفوس (بياض اليد) بسوس مثلا (وهو يكون رمزيا جدا، بيضة أو أحيانا مجرد خيط من توب)..، كما تسمى العطية (بضع حفنات من حبوب) التي يمنحها الفلاحون للأطفال عقب جمع المحاصيل (إيمندي) من كومة الحبوب (تيريت) بالبيدر (أنرار) باسم تيميلّوت في إيحاحان ومناطق أخرى،

---

(1) N.Ghozali Thay Thay, *Contes et légendes du Maroc*, *op.cit.*, p.20.

(2) Frobenius, *Contes kabyles*, *op.cit.*, t.I, pp.94-96

(3) يذكر بعض شيوخ الأطلس الكبير إشارات قصيرة إلى هذا الميث، منها أن (ايض د – أوزال) هما أخوان يتولى أحدهما الليل والآخر النهار بكبتي الصوف السوداء والبيضاء.

(4) أنظر التصور الكوسمولوجي الأمازيغي للكون من خلال النسج ضمن دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي.

(5) يقال في الجنوب المغربي لمن يقوم بأمر جيد أو عمل محمود : isker tumlilt (حرفيا قام بفعلة بيضاء)، بينما يوصف من قام بعمل شائن : isker taberrânt (قام بفعلة سوداء).

وتشترك معها في نفس الجذر، فهي عطايا يتوخى منها أن تكون فاتحة تحول إيجابي كاستجلاب البركة والوفرة في المحاصيل والشفاء، ومن غير المستبعد أن تكون لتسمية الترغل بـ (تيميلاّ للأنثى وإيميلوّ للذكر منها) علاقة بنفس الجذر (تيميلّوت) المرتبط بالبياض بدليل أنها تسمى تاملاّلت (البيضاء) في بعض المناطق (بني مناصر بالجزائر حسب باسي في دراساته المعروفة حول المعجميات الأمازيغية)(1)، علما بأن هذا الطائر يعرف عنه أنه يرتاد البيادر وقت الذرو وجمع المحصول صيفا، حتى أنه يكنى عنه بسوس بـ"مّ إينرارن "أي ذات البيادر، ثم إنه يتفاءل به، ويكتسي طابعا قدسيا بحيث يسمى أحيانا باسم (تاكرّامت) أي القديسة أو الولية في بعض المناطق بسوس والجنوب الشرقي..

وبعلاقة بهذه الممارسات المتمثلة في تقديم عطايا ذات طابع قرباني توصف بالبياض (تيملّي) أو ترتبط به بسوس (تيميلّوت) يجب فهم موتيف تقديم رؤوس بيضاء من الماشية كمقابل للخدمة التي يقدمها البطل بالقضاء على الخطر المحدق بقطعان الرعاة ومربي المواشي في حكاية قبايلية تعرف باسم(2) باب أملاّل أو بيملول، واسم هذا البطل ذاته باب أملاّل يرتبط بالبياض، فهو حين غادر المنزل بسبب نزاع مع زوجة أبيه، هام على وجهه في الطبيعة حيث وجد نفسه في مواجهات خضع فيها لعدة اختبارات متزايدة الصعوبة، فقد خلص في البداية راعيا من الذئب أوشّن (ابن آوى) الذي كان يبدد قطيعه، فحصل منه على كبش أبيض، ثم قتل أسدا (إيزم) كان يهاجم قطيع أحد رعاة الأبقار فنال منه ثورا أبيض، وقضى على ضبع (إيفيس) كان يعتدي على الخيول والبغال فتلقى كمقابل حصانا أبيض، كما قضى لاحقا على سعلاة وعلى زوجة أبيه بمساعدة أخيه. ففي كل هذه المواجهات يخلص الفتى باب أملاّل الناس من الأخطار والآفات (اوشّن، إيزم، إيفيس) مثلما يفترض من المعالج التقليدي الذي يطرد الآلام أو الأدواء (في ما يعرف بـأسمّكرو) فيتلقى من الرعاة والمربين مقابلا عينيا أبيض من ماشيتهم كما يتلقى المداوي التقليدي ما يعرف بالبياض"تيملّي".

ختاما لهذا الفصل نشير إلى أن الميث المشار إليه حول أصل الليل والنهار يكشف عن رؤية كوسمولوجية متجذرة في اللاوعي الجماعي الشمال إفريقي، تقوم على ثنائيات جدلية قوامها النهار/الليل، وما تستتبعه هذه الثنائية المركزية من طباقات ترتبط بها مثل : خير وسعد/شر وشؤم، يمين/يسار، سواد/بياض، أخضر/يابس، نور/ظلام، عالم

(1) R. Basset, “Notes de lexicographie berbère”, *Journal Asiatique*, Fevrier - Mars - Avril, 1885, p.196.

(2) Lacoste-Dujardin, *Le Conte kabyle*, *op.cit.*, pp.308-309.

البشر / عالم العفاريت والأرواح والأموات، عالم سفلي / عالم علوي، طبيعة مدجنة / طبيعة برية متوحشة، حياة / موت...، وهي ثنائيات تبنين الفكر التقليدي الأمازيغي، وتشكل شيمات النسق الميثي الطقوسي الأمازيغي، ويسعى الأمازيغ دائما لتحقيق التوازن بينها أو درء مخاطرها في طقوسهم ومسلكياتهم.

الفصل الثاني

بين الأقزام والعمالقة :

■ الأقزام المدمرة : إيد بو سنات توݣلين

كالثعبان في شجرة إيݣدرسال في الميثولوجيا الاسكندنافية، تشتغل المخلوقات الصغيرة جدا، أو الأقزام Gnomes في الميثولوجيا الأمازيغية في قرض الشجرة الكونية سعيا لإسقاطها للتمكن من الوصول إلى أرضنا وإفناء الحياة فيها.

وتتميز هذه الكائنات بصغر قامتها إلى درجة أن سبعة منها يمكن أن تلعب داخل صاع[1] كما يعتقد في القبايل، أما في جنوب المغرب، فيوصف حجمها بكونها تصعد إلى أعلى قدر الكسكس (تاسكسوت) بسلم (تاسكالا)، أو يقف سبعة منهم الواحد فوق الآخر، وتتسم هذه الأقزام أيضا بخاصية التفريخ والتكاثر السريع Pullulation مما يجعلها شبيهة بالنمل، أو أن بينها وبين النمل قرابة، إذ تعتبرها إحدى هذه الروايات تخرج أصلا من بيض النمل، كما تتميز بخبثها وسوئها وسعيها إلى إيذاء الكون والإخلال بنظامه واكتساحه وتحويل خصوبته إلى عقم، ولذلك أبعدت إلى الطبقة السفلى من الكون، وترتبط هذه الأقزام بالاسكاطولوجيا الأمازيغية، ذلك لأن وصولها إلى الأرض هو الذي سيؤدي إلى خراب العالم وفناء الحياة فيه، ولذلك ترهن نهاية الكون باكتساحها لعالمنا، ولعله لهذا السبب تعرف في جنوب المغرب (إيحاحان مثلا) باسم دّوجال، وفي القبايل باسم التجّال أو تيدجال، أي أنها تستعير اسم الدجّال المعروف في الاسكاطولوجيا الإسلامية.

لكنها تدعى أيضا باسم" تاسوت ن إيد بو سنات توݣلين (جيل ذوي الضرسين الصغيرين) في إيحاحان انطلاقا من الاعتقاد بكون هذه الكائنات ستشكل آخر جيل من المخلوقات سيظهر قبل فناء العالم، وتمتلك ضرسين صغيرين، وتعتبر هذه الكائنات أقزاما صغيرة اعتبارا إلى أن العالم نفسه حسب إحدى الروايات القبايلية سوف يتضاءل ويصغر، وبموازاة مع انبثاقها سوف يجف كل شيء فوق الأرض : الماء والتربة والفواكه فلا ينبت شيئا، وتتنضب ضروع الأبقار والمعز[2].

(1) Camille Lacoste-Dujardin , " Variation et contexte de production dans deux récits d'eschatologie kabyle", in *A la Croisée des études lybico-berbères*, Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galant, éd. par Jeanine et Arlette Roth, Paris, Guethner, 1993, pp. 369 - 375.

(2) *Ibid.*, p.375.

وجدير بالذكر أن" الدجال الأمازيغي (الأقزام) يحيل على عدد لا يحصى من الأقزام مما يبعده عن الدجال في الاسكاطولوجيا الإسلامية، وفي التقليد اليهودي المسيحي الذي يظهر فيه الدجال وحيدا، ليس قزما بل عملاقا، وليس ذميم الخلقة، بل وسيما ساحر الجمال يفتن الجماهير.

وللإشارة فإن هؤلاء الأقزام سيتكاثرون مثل البق (أم إيگوردان) إلى أن يملأوا العالم بشكل فوضوي فيعوضون البشر في هذا العالم المقلوب renversé – مما يجعلهم فاعلين مسببين لخصوبة فوضوية وغير منظمة désordonnée – ومدمرة"[1].

وإذا كان انقلاب الأرض أو ميث العالم المنقلب شائعا في أغلبية الأساطير الاسكاطولوجية، فإنه لدى الأمازيغ انقلاب يضمن السيادة للعالم المعاكس أي العالم التحت أرضي (دّاو تمورت)، عالم الأموات أيضا الذي يمكن أن تنبثق منه كائنات مؤذية ومدمرة للنظام الاجتماعي، وهي كائنات جد موافقة للميثولوجيا الأمازيغية التي تخشى القوة المشؤومة للعالم التحت أرضي إزاء هذا العالم، عالم البشر[2].

وقد اعتبرت تاسعديت ياسين أن الأقزام Gnomes، وهم يمثلون في الميث الأنذال والأوباش sous-humanité يمكن تقريبهم من الفئة الأشد بؤسا في صفوف الطبقة العاملة Lumpen proletariat الذين يتموقعون في أسفل التراتبية الاجتماعية، فهم مقدمون في الميث ككائنات صغيرة محقَرة عديدة تكد لكنها لا تنتج شيئا، وعديمة الذكاء لأنها تقضي وقتها في قضم جدع شجرة لا تسقط أبدا، وبررت ذلك بكون مبدأ التصنيف ذاته يقوم على التفاوت، وعلى التقسيم الذي هو ضروري لمن يتبوأون المواقع المهيمنة في العوالم الاجتماعية. وبلوغ هذا الهدف يعني جعل سيرورة Processus الهيمنة شرعية، وذلك بإسباغ قصة عليها يتقبلها المهيمن عليهم أنفسهم. وهذه الشيمات schémes مدخلنة ومستبطنة تشكل أصل السلوكات البشرية وتلون الخطابات التي تتداولها وتكررها الأجيال في سرية تقريبا من أجل تمكين العالم من مواصلة تطوره، مخافة اندلاع ثورة تقلب رؤيتهم للعالم[3] .

وإذا كان من السهل رصد أوجه شبه واضحة بين الكائنات القزمية الأمازيغية، والاعتقاد بوجود أقزام تسكن العالم الذي يسود أيضا لدى الجرمانيين والنورديين

(1) C. Lacoste-Dujardin , “Variation et contexte de production dans deux récits d’eschatologie kabyle”, *op.cit*., pp. 371-372.
(2) *Ibid*., p. 369.
(3) T. Yacine, *Les Voleurs de feu*, *op.cit*., p.156.

Nordique حيث هؤلاء الأقزام Gnomes يدعمون العالم، ويرتبطون بالأرض الأم، وبالموتى الذين تأويهم وتستردهم، ويعدون كائنات مغارية Cavernicoles تعادي النور، وتحرس العالم الآخر(1)، فإن الشبه يربط الأقزام الأمازيغ أيضا ببعض ميثات أمريكا الجنوبية. فموتيف الأقزام التحت أرضية في ميثولوجيا الهنود في أمريكا الجنوبية يمتد حسب ليفي شتروس من حوض Xingu إلى أمريكا الوسطى مرورا بالأمازون الشمالي والبيرو وكولومبيا والاكواتور والبرازيل(2).

وينسب مؤلفا Dictionnaire des symboles أصل هذا المعتقد إلى التقاليد القبّالية اليهودية la kabbale التي تعتبر الـ (Gnomes) كائنات جنية صغيرة القامة، وتسكن تحت الأرض، وتحرس كنوز الأحجار الكريمة. وأسطورتها - حسب المؤلفين -انتقلت من الشرق إلى اسكندنافيا، ثم إلى أمريكا الوسطى. فهل يكون أصلها من التأثير القبالي اليهودي ببلاد الأمازيغ؟

▪ العملاق المؤسس أوظهور الجبال والمحيطات :

في ميثولوجيات شعوب أخرى يربط الميث الكوسموغوني الخلق بقتل كائن عملاق، وتشكيل مكونات العالم من تقطيع أعضائه مثل Ymir في الميثولوجيا الاسكندنافية الذي خلق العالم من جسده، إذ تشكلت المحيطات من دمه، والتراب من لحمه، والأشجار والغابات من شعره، والجبال من عظامه، والصخور والأحجار من أسنانه، والقبة السماوية من جمجمته، والسحب من دماغه. أو من قبيل Purusha في الميثولوجيا الهندية، أو Panku في الصين، وأعضاؤها هي التي أدت إلى نشأة مختلف المناطق الكونية.

وفي ميثولوجيا الأمازيغ لا نعدم أصداء واعتقادات عن عملاق تعزى إليه بعض التضاريس ومظاهر الخلق كالجبال والصحارى والمحيطات، فقد ذكر H.Basset أن أمازيغ الريف يعتقدون أن جبال الريف هي في الأصل عظام عملاق(3)، ورأى فيه صدى لأسطورة أطلس، وفي منطقة إيگزناين يعتقد بوجود عملاق يسمونه جيهر بإمكانه أن يمد ذراعه على مسافة طويلة، وقد سمي صخر ضخم في ذات المنطقة باسمه أسار ن جيهر أي

(1) *Dictionnaire des mythologies*, *op.cit.*, p.461.

(2) C.L. Strauss, *La Potière jalouse*, Paris, Plon, 1985, pp. 136-137 et 152-153.

هنود التوكونا مثلا يتحدثون عن شعب من الأقزام يسكنون تحت الأرض ويقتاتون من روائح الوجبات، ويسبغ عليهم هنود Lipan صفات مشابهة فضلا عن أنهم في نظرهم بحجم رأس دبوس، وأنهم عديمو الإست ويعتقد هنود tacana و idsetti-deha بأن أقزام العالم السفلي هم ذوو شعر أحمر، ويفرض على بعضها دعم العالم الذي سينهار لو أبيض شعرها" (نفس المرجع والصفحة).

(3) H.Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, *op.cit.*, p. 148.

حائط جيهر لاعتقاد الأهالي أن العملاق جيهر وحده يستطيع تشييده. ولا نعدم في الحكاية الأمازيغية آثار العملاق الذي يضيق الناس بجبروته وقوته، من قبيل حمّو بويزݣارن في حكاية من أيت عياش، وهو فتى خارق القوة يحمل هراوة ضخمة من حديد أهداها إياها الملك، وهو له سطوة تجعله قادرا على تطويع الأسود والإمساك بالفرس من إحدى قوائمه لضرب الأعداء به، والتهام كميات كبيرة من الطعام(1)، أو رواية أخرى له يعرف فيها البطل باسم أزلّيف ن أوغيول (رأس الحمار)(2) من بني سنوس، أو عمار ن تغيولت (عمار الأتان) من القبايل(3). وفي هذه الروايات يحمل البطل الخارق القوة قضيبا أو هراوة ضخمة من حديد يتلاعب بها كما يتلاعب بالريشة على حد تعبير الراوي في أزلّيف أوغيول.

وقد تحدث H.Basset عن ذكرى بطل أسطوري باسم فرعون ترك آثارا في الطوبوغرافيا المغربية(4)، وأورد Servier أن القبايل ينسبون لعملاق يسمونه بنفس الاسم (فرعون) الأصل في ظهور جبال دجوردجورا، إذ يحكون أنه كان ملكا عملاقا قد انطلق من الشرق مثقلا بجبال عليها أشجار الأرز، أراد حملها معه من بلاده، ولما وصل إلى سهل قاحل انهار، ومن رأسه وأطرافه الأربعة خرجت الشعوب الخمسة للقبايل التي سماها الرومان Quinque gentes، أما الجبال فقد رسخت واستقرت، وباتت هي جبال دجوردجورا الآن"(5).

---

(1) E.Laoust, *Contes berbères du Maroc*, *op.cit.*, t.II, pp. 173-174.

(2) في هذه الحكاية التي دونها Destaing من بني سنوس، تنجب ملكة طردت من طرف أهلها بعد وفاة زوجها القاسي ابنا له رأس حمار لأنها كانت تشرب بول الحمار بسبب العطش الشديدالذي ألم بها في البيداء، وكان لهذا الابن قوة خارقة يستعملها ضد أقرانه حتى شكل خطرا على القوم الذين أجبروا ملكهم على التخلص منه بإرساله للاحتطاب من غابة قد عاث فيها أسد فسادا، فعاد وقد سخر الأسد لحمل حطبه، وواصل عنفه وعرض قوته، ثم بعثه الملك مرة أخرى للبحث عن أخته التي اختطفها غول. فاتخذ له عصا ضخمة من حديد، وبها صرع الغول، وعاد بالفتاة محملا بالثروات، ليخلف الملك في حكمه.

(3) عبد الحميد بورايو، الحكايات الخرافية للمغرب العربي، صص. 106 - 110.

في هذه الرواية تموت الأم مبكرا فيضطر الأب الفقير إلى إطعام صغيره بحليب الأتان، فنما جسمه بسرعة واكتسب قوة فائقة جعلته ميالا للعراك والعنف مع أقرانه، حتى ضج القوم من سطوته، فقرروا التخلص منه بأن أرسلوه لقتال وحش في فج كان يسكنه ويسده بلحيته العظيمة، فيمنع عن المزارعين الرياح اللطيفة (أبحري) في موسم الدراس والذرو حتى يتناول فريسته من البنات والفتيان. فتمكن من صرعه بواسطة مذراة ضخمة، ثم عاد إلى حاله من العراك، فبعثه قومه إلى قرية أخواله، حيث وجدهم يعانون من سطوة وحش يربض في مسرب الماء ويمنعه عنهم، فتمكن من شقه نصفين بسيفه الحاد وفصل جسمه عن فخذيه العظيمتين فتدفق الماء، في المرة الثالثة بعثه قومه إلى غابة الأسود للاحتطاب، فوقف عليه أسد يهدده، لكن الفتى تمكن من إخضاعه بأن جعل شقي جدع شجرة ينسدان على إحدى قوائمه التي لم يخلصها منه إلا بعد إقراره بعجزه وقبوله حمل حطب الفتى إلى القرية.

(4) H. Bassat, *Essai sur la littérature des Berbères*, *op.cit.*, p. 172.

(5) Servier, *l'Homme et l'invisible*, *op.cit.*, p. 331.

ويرتبط ظهور البحار والصحراء وسكانها من السود البشرة (الزنوج) بهذا الكائن العملاق في الميثولوجيا الأمازيغية لمنطقة القبايل، والمسمى فرعون[1]، وقد ساد العالم في عهد إيكلدان بعد إزاحة الأم الأولى "إيمّاس ن دّونيت" من موقع الهيمنة، ويتميز هذا العملاق بضخامته وقوته وجشعه، فهو كان يحكم الكثير من البلدان والشعوب بشكل لم يسبق له مثيل، وكان يمتطي أربعة جمال، ويضع دولاب طاحونة على رأسه كزينة، وكانت له لحية يدليها، وهو على جبل إلى قعر نهر، فتبتل ماء ينساب حتى يبلغ حلقه. وكانت له هراوة مثل ابطال الحكايات التي أشرنا إليها، غير أن مقبضها من جدع شجرة ضخمة، ورأسها من أغصانها المتشابكة الكبيرة.

وكان فرعون من فرط جشعه يأكل محتوى جرة (أكوفي) بأكمله، فلا يملأ معدته، وبعد استهلاكه كل ما يأكله الناس عادة، امتلأ مرئه أخيرا، لكن الأطعمة التي تناولها لم تصل بعد إلى معدته، لذلك ازدرد كميات كبيرة من حبات الفاصولياء السوداء بنهم وشراهة ولم يكن يمضغها، ولذلك بدت الحبات سليمة حين تبرز، فتحولت على الأرض إلى زنوج، وبهذه الطريقة ظهر سود افريقيا.

وبعد التهامه الكثير من الطعام، شعر فرعون بالعطش، وبجرعة واحدة منه شرب كل مياه منبعين فنضبا على الفور، ولكنه شرب كثيرا من المياه من نهر كبير دون أن يتأثر أو ينخفض منسوبه، فاعتبر أن ذلك يعتبر تحديا من النهر لقوته، ومن فرط غضبه، ألقى فيه بمدرات كبيرة من التربة لطمه وردمه، لكن الماء كان يحلل المدرات، والنهر يجرف التربة التي تتحول إلى وحل، فتعكر المياه، فاستشاط غيضا، وأوقد نارا ضخمة يغذيها بغابات الأشجار كلها حتى أنه لم يبق شجرة واحدة في تلك الأنحاء، فكان يسحب الأشجار ملتهبة ثم يرميها في النهر، وتحت تأثير الحرارة يتبخر الماء تدريجيا، حتى نضبت كل مياهه تقريبا، والبقية القليلة تبخرت بتأثير الشمس. وهكذا قضى فرعون على النهر والمنابع والغابات، ولذلك لا يزال السود يعيشون في الصحراء المقفرة حيث يستوجب العثور على نقطة ماء السير لمسافات طويلة، إذ يعيشون على رمال لافحة لا ظلال الأشجار عليها، والشمس على بعد ذراع من رؤوسهم[2].

---

(1) عاش هذا العملاق في الزمن الميثي الذي يعرف بزمن igldan وهو الزمن الذي تحيل عليه الحكايات الأمازيغية التي تحكي عن قصص الملوك والأمراء.

(2) Frobenius, *Contes Kabyles*, *op.cit.*, t.I, pp. 78-79.

أما ظهور البحار والمحيطات فقد كان بالطريقة التالية، فقد نشأت صداقة بين فرعون عزراين – ملك الموت – ولما كان الناس قديما لا يعرفون الخداع والخيانة، فقد أفشى له سر قوته وعلمه الكثير من مبادئها، وكيف يمكن أن يفقدها إذا سالت منه قطرة دم.

وذات يوم، وفي طريقه اقتلع قرية بأكملها من مكانها ليحملها على راحته بما فيها من سكان، وفي موضع اقتلاعها تشكل البحر الأول، واسمه تامدا ن تمكوت. هذا الأمر أثار استياء عزراين الذي رأى فيه أذى للناس وهو حكم لم يرض فرعون، فألقى بالقرية التي توغلت بقوة في الأرض، مما أدى إلى حدوث هزة أرضية كانت أول زلزال على البسيطة. وفي تلك اللحظة أجهز عليه عزراين فأصابه في فخده فأدماه، ومن شدة الألم أمسك به فرعون بقوة، وقال له : "تريد الحكم على الناس، اذهب الآن إلى حيث لن يمنعك أحد من إصدار أحكامك عليهم"، وقذف به نحو السماء ليهوي بعد سبع سنوات من التطاير كالقذيفة إلى أسفل الأرض.

غير أن فرعون، وبعد أن سالت منه الدماء، تضاعفت قوته تدريجيا، ولم يقم إلا بعد معالجة امرأة تدعى "tanzas" له، استفادت من نملة رأتها تعالج أخرى جريحة بجذور نبتة النجيل، ونصحتها بأن تضمخ الجرح بنصف منها بعد طبخها، وتعتصر النصف الثاني ليشربه، لكن وعلى الرغم من التئام جرحه، لم يتمكن من استعادة قوته، فقام يبحث عن عزراين حتى سقط في تامدا ن تمكوت التي سميت منذئذ باسمه تامدا ن فرعون .

وبعد مماته نشأ بحر آخر يسمى بحيرة العالم (تامدا ن دّونيت) ظهر بالطريقة التالية، فقد تشكلت من دمائه التي فقدها البحار السبعة الأكثر امتدادا في العالم، فالقطرات الأولى التي نزفها الجرح الذي أحدثه دبوس عزراين (عزرائيل) في فخده شكلت البحر الأحمر تامدا تازكّاغت، ولما توقف الدم عن النزيف من الجرح، سال من سائل مبيضّ ليشكل البحر الأبيض المتوسط تامدا تاملاّلت، وحين اسود الجرح سال منه دم أسود نشأ منه البحر الأسود، ولما التأم الجرح تسرب منه سائل أخضر شكل البحر الأزرق (أو الأخضر).

في البدء كانت هذه البحار امتدادات من ماء تفصل بينها أشرطة من اليابسة، لكن لما سقط فرعون في بحيرة تامكوت، وغرق، تشكلت من نفسه الأخير في الحياة فقاعات تحولت إلى أمواج صاخبة Houle أدت إلى اضطراب البحر بعاصفة شديدة، ففاضت البحيرة، وأغرقت البلاد بأمواجها الضخمة، وبسبب هذا المد الموجي تضخمت البحار الأخرى السبعة بسرعة، وأغرقت كل المناطق الفاصلة بينها، فغمرت موجات عارمة كل

اليابسة. وهكذا تشكل بحر أو محيط واحد بدلا من البحار السبعة التي توحدت ألوانها وامتزجت[1].

والحقيقة أن هذا العملاق الذي تعزى إليه كل هذه الأشكال من الخلق يذكرنا بالعملاق الميثي antée المعروف، وهوعملاق وبطل أسطوري، وأكلّيد أمازيغي قوي يدافع عن بلاده بقوة ويمنع دخول الأجانب إليها، تقول عنه المصادر إنه ابن بوسيدون والأرض Gaia في الميثولوجيا اليونانية، وأن من عادته تحدي الغرباء ومصارعتهم بمفرده. وقوته الفائقة يستمدها من الأرض، فكلما شعر بالضعف لمس التراب ليسترجع كل قوته[2] ويزيد منها، وهو في مواجهته للغرباء يحاول دائما أن يظل مرتبطا بالأرض، مما جعله لا يقهر مالم يكشف سره، لكن هرقل عرف سره فهزمه بأن أمسك بخناقه، ورفعه إلى السماء حتى لا تلامس أقدامه الأرض إلى أن مات مخنوقا. ويعتقد دارسو الميثولوجيا أن المكان الذي كان يوجد به العملاق الأمازيغي الذي لا يقهر في المعارك" أنتي "وموقع مصارعته لهرقل، هو شمال افريقيا، وقريبا من تينگي (طنجة)، وأن قصره بموقع ليكسوس، طبقا لعدد من الإشارات التي وردت لدى الكتاب الإغريق والرومان[3]، وإن كان Lucain يعتبر أن هذا الملك يعيش في كهف، وأنه يتعاطى القنص، ولا يأكل إلا لحم الأسد، وتبعا للأساطير فهو يحمل ترسا ضخما مصنوعا من جلد الفيل لم يتمكن أحد من استعماله نظرا لضخامة حجمه، واعتمادا على بلوتارك فإن الطنجيين يرون بأنه كان متزوجا من امرأة تسمى تينگا وأنها بعد موته تزوجت من هرقل[4]، وكان لها ابن حمل اسم سيفاكس، وهو الذي صار أگلّيدا للأمازيغ، وبنى مدينة سماها باسم أمه Tinga وهي طنجة الحالية.

ويحكي عنه بلوتارك أيضا أسطورة مفادها" أن تقليدا قديما منتشرا لدى الموريي (الأمازيغ) يموضع قبر (أنتي) قرب هذه المدينة، وأن الجنرال الروماني Sertorius فتح مدفنه للتأكد مما يشاع عن ضخامة هذا البطل، فوجد جسما يبلغ طوله ستين دراعا، فانتابته رهبة دينية جعلته يذبح قرابين، ويعيد إغلاق القبر باحترام مما زاد من الإجلال والاحترام الذي يحظى به هذا العملاق في القطر كله، وأكد الأخبار التي تشاع عنه"[5].

---

(1) Frobenuis, *Contes kabyles, op.cit.*, t. I, pp. 80 - 85.

(2) ورد أيضا في المصادر أنه كان ينام على التراب حتى يحافظ دوما على قوته.

(3) وردت إشارات عديدة توحي بموقع طنجة لدى الكثير من الكتاب القدامى أمثال بيندار وبلوتارك ولو كان وبلين الشيخ، وأبولودور. وغيرهم.

(4) Halima Ghazi Ben Maissa,"Le culte royal en Afrique mineure antique", *Hesperis-Tamuda*, Vol. XXXV, Fasc.2, 1997, pp. 8-9.

(5) Mouloud Gaid, *les Berbères dans l'histoire*, Alger, Mimuni, 1990, t. I, p.115.

لا يخفى إذن أن هناك خصائص مشتركة بين العملاق فرعون والعملاق" أنتي "من قبيل القوة والضخامة وحمل سلاح ضخم (الهراوة الهائلة لفرعون والترس الضخم لأنتي)، وكونهما ملكين حاكمين في عهدهما وفي شمال افريقيا، ومصارعتهما لخصم هزمهما بسبب اكتشاف سرهما، وهو عزراين ضد فرعون، وهرقل ضد أنتي، وكلاهما انتقم من البطلين بسبب أذاهما، ففرعون يعتدي على الناس بحثا عن الطعام، وأنتي كان يقتل المارة والغرباء ليصنع من جماجمهم معبد أبيه. وبالإمكان أن نلحظ تقاربا بسيطا بين المرأة المعالجة لفرعون، وهي تانزا، وزوجة أنتي، وهي تينگا، وهو ما يجعلنا نجازف بالقول أن فرعون، وقد تمت أسلمة اسمه كما تمت أسلمة اسم خصمه عزراين، قد يكون صدى في الذاكرة الميثية الأمازيغية لهذا البطل الأمازيغي.

وموتيف استرداد القوة أو تنميتها بملامسة الأرض يقربنا بشكل مثير من تضاعف قوة الأغوال في الحفرة الأرضية في ميث الشجرة الكونية وأصل الأغوال والوهج المستنقعي، ومضاعفة قوة إيكلدان في الميث المفسر لأصل سلطتهم وعهدهم الميثي.

الفصل الثالث

النار المتوحشة وتأسيس البيوت

إن ربط نهاية العالم بالأقزام كرمز للعقم ينسجم مع ميث كوسموغوني يرسم أيضا نهاية اسكاتولوجية ترتبط بالنار العقيمة، ويربط ظهور المجتمع وتأسيس الحضارة بتدجينها. يتعلق الأمر بميث عن ميلاد العالم يفسر كيف ظهرت البيوت، ويبرر الاعتقاد بوجود حرس لها يعرفون بإيعسّاسن أوخام في القبايل، أو إيد باب ن – تگمّي في سوس.

1 - نص الميث الكوسموغوني والنار المتوحشة

وقبل سرد الميث كما دونه Allioui أشير إلى اعتقاد سائد في أيت باعمران (إيمستيتن)، يعد بمثابة شذرة من ميث كوسموغوني مفقود يقضي بأن بداية العالم كانت بالنار، وبالنار ستكون نهايته (تبدا دّونيت س لعفيت نتّات أس راد تگّار)، ويبدو أن هذا الاعتقاد ذاته هو الذي سيوضحه الميث الذي دونه علّيوي من القبايل، ويروي ما يلي" : في الأزمنة البدئية كانت لالاّ گايا تامورت –السيدة الأرض مغمورة بالماء والنار، وكانت تعاني كثيرا وتئن ليل نهار، فلم يعد حارس السماوات (أعسّاس ن إيگنوان) يتحمل، فقد كانت تؤرقه بأنينها، وتمنعه من النوم. وذات يوم أراد أن يعرف سبب معاناة وأنين السيدة الأرض (لالاّ تامورت)، فهبط إليها وسألها عما بها، فأجابته : تشّا يي تمسي أياعسّاس ن إيگنوان (لقد التهمتني النار يا حارس السماوات)، فاستغرب سائلا النار: أمك إيگا واكّا ألالاّ تيمس؟ (كيف يحدث أيتها السيدة النار؟)، فاحتجت النار بانعدام البيوت من فوق الأرض وغياب حرس لها، فكان رد حارس السماء سريعا بقوله :

أد ييلي وخام، أد ييلي أوعسّاس

وخّر أحجاجو نم أد غزغ لّساس

(سيكون البيت، سيكون الحرس، فأزيحي لهيبك لأحفر الأسس).

تراجعت النار، وتمكن حارس السماء من بناء أول بيت ومنحه حارسا، وبغية ابتناء بيوت أخرى أنذر حارس السماء النار بأن تتراجع أكثر، لكن النار ردت منفعلة ثائرة : سأتراجع، لكن إلى أين سأذهب؟ أجابها حارس السماء بنفس النبرة أن عودي من حيث أتيت بجوف الأرض (أوغال أنسي د تكّيت أر لقاعا ن واكال).

وهكذا تمكن حارس السماوات من بناء بيوت جديدة، وإعطاء حارس لكل بيت منها للحيلولة دون عودة النار، ولكن هذه الأخيرة (أي النار) أقسمت ناقمة بأنها ستعود حينما لا يبقى فوق الأرض أي بيت ذو حارس (أخام س أوعسّاس) وتحدث تفجيرات وقرقعة كبيرتين.

وهكذا تمكنت الأرض من العيش أخيرا في هدوء، وصار البيت مسكونا بالحرس[1]".

هذا الميث يفصل بين مرحلتين :

1- مرحلة بدئية تتسم بعقم مطلق واجتياح كلي للنار (تيمسي) المتوحشة والماء للأرض بسبب غياب البيوت والحرس -إيعسّاسن، فقد كانت الأرض (لالآ كايا تامورت) حينها تعيش حالة شواش أو عماء Chaos ينعدم فيه أي تشكيل للفضاء أو أية سلطة رمزية أو قدسية أو أي فصل للحدود أو إقامة لها، وبالتالي غياب أي نظام كوني أو اجتماعي.

2- مرحلة انحسار النار، رمز العقم عن الأرض إلى جوفها بتدخل من حارس السماوات الذي وضع حدا لسيادة تلك النار المتوحشة ولعهد العماء، فأعقبها ظهور أرض عذراء شكلت ميلادا كونيا بعد إرساء نظام يعتمد على الخصوبة وتأثيث الفضاء بتأسيس البيوت، وانتداب حراس لحمايته وضمان خصوبته أي إيعسّاسن ن إيخامن[2].

سيادة النار		انحسار النار
عقم مطلق		خصوبة
غياب البيوت	تدخل حارس	تأسيس البيوت
غياب حرس	السماوات	تكليف حرس
الأرض تعاني	-حد فاصل -	الأرض تعيش في هناء
حارس السماء ينزعج		حارس السماء يرتاح.
--------------------------		--------------------------
فوضى - شواش Chaos		ميــلاد كوني - نظــام

(1) Y. Allioui, *Timsal*, *op.cit.*, pp. 58 - 59.

(2) وتراجع النار إلى جوف الأرض ربما ما يحيل عليه أيضا اعتقاد أورده Delheure من مزاب مفاده "أن الناس قديما كانوا لا يمتلكون النار إطلاقا، لكن شرارات تطايرت من النار timsi لتحلق عبر الهواء من ذلك المكان (لم يحدد المعرّف طبيعته) نحو البحر إلى أن سقطت على عالمنا، فصار الناس يصنعون منها أعواد الثقاب" ، أنظر : J.Delheure, *Faits et dires du Mzab*, *op.cit.*, p.260
وتنظيم حارس السماء للعالم انتداب حرس من المخلوقات الخفية (إيعسّاسن) لحمايتها وحراستها بعد عهد من العماء والشواش (النار المكتسحة للأرض) يذكر بإعادة تنظيم Faro (السماء) للعالم والزمان والمكان عقب انتصاره في معركته مع الأرض Pemba، في ميثولوجيا البامبارا بمالي حيث سهر على السير الجيد للأمور بإقرار الجن Genies كحرس للنظام.

2- النار التخصيبية والتطهيرية :

لقد كانت إقامة البيوت، وضمنيا بناء إينكان (الأثافي) حيث تدجن النار الخصبة المحروسة من طرف إيعساسن ن أوخام تأسيسا لنظام، لتناغم كوني (ارتياح السماء والأرض من لهب النار)، فالبيوت إذن تحاصر النار المعقمة المتوحشة المهددة للأرض والنظام الكوني، وتقي المجتمع منها بفضل إيعسّاسن ن إيخامن (بديل عن النار المتوحشة)، وبفضل المرأة التي تستند عليهم وتسترضيهم باستمرار حيث تدجن النار في الموقد، وتسخر طابعها الانتاجي الخصب.

وخلال هذه المرحلة الثانية ستصبح النار خيرة خصبة تؤدي وظيفة الإنارة وإنضاج الطعام بعد تدجينها في البيت، أو تستثمر في طقوس نيران المباهج الأمازيغية التي سبقت الإشارة إليها طقوسيا لتؤدي وظيفة تطهيرية من الأمراض والآفات كما يؤكد ذلك الميث التالي الذي يراد منه تفسير هذه الممارسة الطقوسية المسماة بنايّو في قبيلة إيداوسملال، ويعتبر فيها اسما لشخص ميثي علم الناس طقس القفز فوق النار للتخلص من أدرانهم. يقول الميث[1] : "إن غريبا مغطى بأسمال وهوامّ Vermine– وكان اسمه بنايّو – قد خرج من الغابة، وكان اليوم عيد مولد(لمولود)، وبعد تأدية مناسكه في المسجد[2]، جمع الأطفال خارج القرية، وعلمهم كيف ينصبون كومة حطب ليتخذوها محرقة Bucher، وكشف لهم عن مزيّة النار التطهيرية. ثم إنه قفز فوق اللهيب للمرة الأولى، فتخلص من نصف ما كان به من قمل وبرغوث (بما يعني ضمنيا أنه تطهر من خطاياه)، وفي المرة الثانية تخلص منها جميعها تقريبا، وفي القفزة الثالثة لم يره أحد بعدها أبدا كما لو أن الأرض ابتلعته. ومنذئذ والأمازيغ يخلدون في (لمولود) ذكرى ميلاد النبي واختفاء بنايّو[3]".

هذه الوظيفة التطهيرية Purificatrice للخطايا والآفات مرموزا إليها في الميث بالقمل(تيلكين) والبرغوث (إيكّوردان)، والتي تؤديها النار الطقوسية هي التي تفسر استعمال فعل (إيغوس) في الأمازيغية بدلالتين مختلفتين بين سوس والأطلس، حيث يفيد في الأول معنى الطهارة، ويفيد في الثاني معنى الاحتراق. ذلك أن الاحتراق بالنار كان ينظر إليه كما تعبر الطقوس الاحتفالية بالنار على أنه تطهير purification للفرد والجماعة.

---

(1) اعتبر لاوست هذا الميث نموذجا جيدا للميث الموجه لتفسير إحدى العادات.

(2) هذه طريقة يراد بها أسلمة الطقس وإضفاء الشرعية عليه غالبا.

(3) E. Laoust, “Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l’Anti- Atlas”, *op.cit.*, pp. 411-412.

3 - التباس هوية الحرس البيتيين : محاولة تأويل.

لفهم الميث الكوسموغوني المتعلق بالنار والأرض وظهور البيوت أكثر لابد من التعرف على هوية إيعسّاسن ن -أوخام، ووظائفهم، وخصائصهم من خلال المعتقدات الأمازيغية السائدة عنهم سواء بالجزائر (خصوصا بالقبايل) أو بالمغرب (سوس).

فعلى النقيض من الأقزام Gnomes المدمّرين المعقّمين المهددين للنظام الكوني وللحياة والخصوبة كما عرضنا أعلاه، والغيلان الذين يسكنون الطبيعة المتوحشة، ويتسمون بصفات الشر والعدوان، فإن إيعسّاسن - الحرس هم عبارة عن كائنات خيرة خفية غير معدودة وغير محددة بدقة، لكنها تتصور غالبا على أنها خلقت على صورة الإنسان، وتحيى حياة موازية لحياته، وإن كان على مستوى آخر، وهي عكس الغيلان أكثر استئناسا بالإنسان، يعج بها العالم، وتحضر في كل مكان خصوصا الأماكن المسكونة.

وأقرب الحرس أو الأرواح الحامية على الإطلاق للإنسان هو حارس البيت (أعسّاس ن أوخام)، فلا يوجد بيت لا حارس له[1]. وإيعسّاسن ن أوخام يشرفون على الحياة الأسرية، ودورهم هو حماية البيت وأهله.

وإذا كان هذا المعتقد طاغيا كعنصر تابث في الميثولوجيا الأمازيغية بالقبايل[2]، فإننا لا نعدم رواسب وشواهد عنه في مناطق أمازيغية أخرى، ففي سوس تسمى هذه الكائنات بإيد باب ن تكمّي[3] أو إيمزداغن أي أرباب البيوت أو المقيمون، ويحرص الأهالي على عدم إزعاجهم في وقت متأخر من الليل، ويحظون بالهيبة والاحترام، وينهى عن الكنس ليلا خوفا من إيذائهم، ولهم لا محالة علاقة بالاعتقاد في الجنوب الشرقي بقيمة (أمسكو) التي تفسر بها وفرة المحاصيل الزراعية والقطعان (أمسكو المكان) أو صحة أفراد الأسرة (أمسكو) المنزل، ويبدو أن هذا الإسم مشتق من إيزكا استقر ليدل على نفس ما يدل عليه (أمزداغ ج : ايمزداغن) في سوس .

وقد تقدم لحرس البيوت قرابين وعطايا لاسترضائهم والتعاقد أو التحالف معهم، فأثناء وضع الأساسات لإقامة بيت تذبح أضحية لفائدتهم، في طقس تأسيس يسمى في (تاكموت - سوس) باسم هؤلاء الحرس باب ن تكمّي، ويتم فيه ذبح حيوان على عتبة بيت جديد[4] تماما كما يؤدى في القبايل بالجزائر لذات الغرض، وهو طقس شديد

(1) يقال في القبايل (إيعسّاسن س إيخامن) أي أنه لا تكون البيوت بيوتا إلا بحرسها

(2) Y. Nacib, *Proverbes et dictons kabyles*, *op.cit.*, p.54.

(3) قد تسمى أيضا - (لملوك ن تكمّي) في مناطق الجنوب.

(4) Mustapha Akhmisse, *Croyances et médecine berbères de Tagmut*, Casablanca, Dar Kortoba, 2004, p. 168.

الانتشار ببلاد الأمازيغ. وقبل إيقاد أول نار في الموقد المتخذ في البيت الجديد يتم ذبح قربان جديد (دجاجة غالبا) على حافة حفرة الموقد، ذلك أن الموقد وأثافيه (إينكان، إينيين) هو المقر الرئيسي لهؤلاء الحرس[1]، فالأثافي كما ذكرت Lacoste Dujardin هي التي تأوي هذه الكائنات اللامرئية البيتية[2]، ولذا يحظون بنصيبهم من وجبة عشاء يناير (رأس السنة لدى الأمازيغ -إيمنسي ن إينايرِ) حيث تقدم لهم بعض بقايا الطعام المعد بهذه المناسبة، ويوضع بالقرب من أحجار الأثافي[3]. وهي نفس الممارسة التي نرصدها في سوس، حيث يترك نصيب من وجبة تاكلاّ يناير في رأس السنة لصالح الأثافي، وتسمى بتاكلاّ ن إينكان، غير أن السر في ذلك مجهول لدى الأهالي، ولاستمالة الكائنات الجنية الحامية Genies protecteurs وكسب رعايتها وعطفها لصالح العروس، تعمد حماتها إلى غسل أصابع قدميها على الأثافي (إينكان) في طقوس الزفاف بأعراس إيشقرن[4]، وأعراس Inteketto ، وفي هذا الأخير يتم غسل قدم العروس على أثفية (إينك) في طبق، وهي على متن المطية قبل إدخالها إلى بيت الزوجية، والماء المغتسل فيه يفرغ تحت بطن المطية، ويفترض فيه أن يطهر العروس من أي تأثير سيئ[5].

وإذا كان المقر الرئيسي للحرس في البيت هو الأثافي، فإنهم قد يستقرون في أماكن مفضلة أخرى لديهم مثل العتبة والعمود المركزي (تيكجديت) والجائز الأساسي في السقف (أسالاس)، والنول (أزطّا)، والرحى الحجرية (تيسيرت)[6]، والجرار الخزفية المستعملة لخزن الحبوب (إيكوفان).

وخارج البيت يفضل الحرس اللامرئيون الاستقرار في الحقول المزروعة أو الأشجار المتميزة بمظهرها أو قامتها أو موقعها أو بعض الكهوف، أو الصخور.. إلخ، لذا لا يجب إغفال تحيتها والتعبير لها عن الاحترام لأنها منتدبة من حارس السماء كما في الميث، وتلعب دور الوسيط تتدخل لديه لصالح البشر قد كلفها بمراقبة أفعال الانسان وتصرفاته في كل ممتلكاته وخيرات الأرض، والحقول والبيوت، لذلك يخاطب الناس حارس البيت : يا حارس البيت، نحن أسفلك، والله فوقك[7] (أيـ أعسّاس أوخام، نكّني دّاو اك ربّي نّيگ اك)، وكما يتضح من هذه المواصفات عن هذه الكائنات، فإن هويتها كما ذكر ذلك Servier

(1) Makilam, *Magie de la femme kabyle*, *op.cit.*, p.246.
(2) Lacoste-Dujardin, *Le Conte kabyle*, *op.cit.*, p.246.
(3) Makilam, *Magie de la femme kabyle*, *op.cit.*, p.95.
(4) Laoust, *Noces berbères* , *op.cit.*, p.81
(5) *Ibid.*, pp. 116 -117.
(6) تتلقى الرحى بدورها قربانا آخر (دجاجة) في القبايل قبل استخدامها باعتبارها ستأوي أحد هذه الكائنات اللامرئية.
(7) Servier, *Tradition et civilisation berbères*, *op.cit.*, p.68.

غير محددة بدقة، إنها تتشح ببعض الغموض، وتلتبس بكائنات أخرى في الفكر الأمازيغي، وفي الفكر الديني الإسلامي أيضا، فهي بين الجن والملائكة، وهو ما حذا بدوجاردان لاكوست التي صنفت هذا الكائن ضمن المعتقدات الميثولوجية الشمال إفريقية إلى اعتبار بعض ما يسود عنها من تصورات من أهم المظاهر الأكثر جلاء لأسلمة الميثولوجيا الأمازيغية، إذ تستدعي وتستحضر مفهوم الملائكة في التصور الإسلامي[1]، وهذا الأمر يشجعنا على تفسير هذا الغموض بكونه نتيجة تداخل المعتقدات الأمازيغية المتوسطية القديمة، والتصورات الاسلامية والشرقية عن الجن والملائكة.

وبما أن هذه الكائنات تحمي البيت، وتؤدي دورا خيرا، فإنها تلتبس كما لاحظ ذلك Servier وأرواح الأسلاف الذين يعودون ويعيشون بين ظهرانينا، فيحمون الأسرة، كما يمثل حراس الأمكنة والجماعات أرواح الأسلاف المقدسين (إيكِرّامن) الذين يرينون بظلالهم على القبيلة أو المدشر أو الجماعة، خصوصا أنه يسند إليهم كما في العبارة السابقة دور الوساطة بين السماء (المقدس) وعالم البشر، ويلعبون دورا في الخصوبة بسبب كونهم يمتلكون البركة (وهي في الأمازيغية تانمّيرت[2]، وتيروّغدا)، ولكنهم يمتلكون القدرة على توظيف اللعنة" تاكِات، تيوري، تونانت، أموتّل "التي تتيحها لهم سلطتهم على الأرواح والعفاريت بحيث يمكن أن تصيب من يستخف بهم أو يسيئ إليهم، ولا يظهر لهم ما يجب من احترام وتقديس، ولا يقوم بتجديد التحالفات معهم بتقديم العطايا والذبائح لهم (أسفل، تيغرسي)، وهذه القدرات الخارقة والسلطة الكاريزماتية التي يمتلكها igwrramen والتي تثير الرغبة والرهبة في الآن ذاته، التبرك والتهيب من اللعنة، هي التي يختزلها مفهوم تيكورّما الموحي بالقداسة، حتى أن الطفل في جنوب المغرب كان لا يقص شعره أول مرة إلا من قبل أكِرّام الذي يعتبر فعله هذا عملا تقديسيا أو تطهيريا (أسكِورّم) Sanctification[3].

فإيكِرّامن (إيمرابضن) هم بمثابة الأسلاف الحماة للجماعة الممتدة التي تدين لهم بالولاء، إنهم الجني الحامي للقرية genie protecteur أو سيدها، وحرس البيوت هم النموذج المصغر لهم على صعيد المنازل.

وهم حسب Dermenghem وسطاء بالقبايل بين الأولياء Saints والجن génies أو بالأحرى الملائكة[4].

---

(1) Lacoste-Dujardin, "Maghreb : éléments d'une mythologie kabyle", *op.cit.*, p. 46

(2) تانميرت هنا هي غير الشكر، إنها تفيد في مزاب ونفوسة مفهوم البركة، يقابلها لفظ تيوري، أي اللعنة.

(3) أسكَورَم هو الإسم الذي يطلق حتى الآن على حلق الشعر بسوس والأطلس الكبير.

(4) Dermenghem, *Culte des saints dans l'islam maghrébin*, *op.cit.*,p.105

ومما يؤكد العلاقة التي افترضناها بين إيعسّاسن والأموات وإيكرّامن أنه لدى الواركليين الذين يؤمنون بوجود من يسمونهم أيت وادّاي أي أهل العالم السفلي : أرواح الموتى، يميزون فيهم فئة يسمونها إيمرابضن، وإيمرابضن كما نعلم هي الكلمة العربية الأصل (المرابطين) والممزغة التي حلت محل إيكرّامن في الأماكن التي لم تعد فيها هذه اللفظة الأمازيغية الأصيلة متداولة، كما هو الحال في الريف والقبايل ووارگلا وغيرها، ويرون أنها أرواح منها ماهو صالح ممن كانوا أولياء في حياتهم Saints ، ومنها ما هو مجرد أرواح قد يكون بعضها طيبا والبعض الآخر خبيثا[1].

وعلى أية حال فإنه، وكما يؤكد Servier أن أهمية الموتى، وتضامنهم مع جماعة الأحياء، ودورهم كحماة هي في شمال افريقيا أقدم من الإسلام، بما أن Saint Cyprien وTertullien يوردان أن الموريين (Maures الأمازيغ) يتعبدون لملوكهم كما يتعبد الرومان للآلهة الحامية للحواضر cités [2]، وقد أقر القديس أوغسطين بوجود تلك الأضرحة المقدسة والحراس الثابتين للفجاج والجبال، والذين سيصبحون لاحقا الأولياء المعروفين في الإسلام المغاربي، فكتب معجبا : أليست إفريقيانا كلها مغمورة بأجساد الشهداء القديسين[3]، فإذا اختفت المسيحية، وهي من ديانات الوحي من شمال افريقيا دون أن تخلف أثرا يذكر في تقاليد الأهالي، فإن القبور والأضرحة تحدّت أنواع الغزو التي تعرضت لها بلاد الأمازيغ، وعبرت العصور لأنها حسب Servier رصيف môle d’amarrage لرسو الفكر الأم لحضارة بأكملها.

والنقوش اللاتينية والتنقيب الأركيولوجي يقدم أمثلة دالة تشير إلى مزارات lieu de pélerinage كانت أصلا لجنيين محليين Genies locaux قديما، وقد حل محلهم أولياء مسلمون، وأضيفوا إليهم لاحقا. فالتعبد Culte المعاصر قد ورث عبادة أمازيغية قديمة[4]، فتقديس الأولياء إذن، وهو التحول الأعلى لتقديس الأسلاف قد استمر عبر المسيحية والإسلام، وهو المسؤول عن تعدد القبب البيضاء في كل شمال إفريقيا .

ويكنى عن الأموات الحراس أيضا بأيت ربّي[5]، وفي ميث تامغرا ووشّن يغضب" أيت ربّي "من زواج اوشّن المخالف للطبيعة باقترانه بالأتان أو الناقة، فينجم عن ذلك فوضى

---

(1) J.Delheure, *Vivre et mourir à Ouargla*, Paris, SELAF, 1988.

(2) Servier, *Tradition et civilisation berbères*, *op.cit.*, p.14

(3) *Ibid.*, p.08

(4) Dermenghem, *Culte des saints dans l'islam Maghrébin*, *op.cit.*, p.101

(5) فالأسلاف الذين يسهرون على حراسة الأماكن والبيوت من الأموات والجن génies هم أيت ربّي، وهكذا تم وصفهم في إحدى الأدعية التي توجه لهم، والتي أوردها Servier في كتابه *Tradition et civilisation berbères* في الصفحة 263.

كونية اختلط فيها الرطب بالجاف، الشمس بالمطر. ففي هذا الميث يحضر هؤلاء كحراس للنظام الكوني، الذي يعتبر بشكل ما انعكاسا للنظام الاجتماعي(1).

ومهما تكن هوية هذه الكائنات ملتبسة مع كائنات ومخلوقات أخرى من جن وملائكة في الثقافة الإسلامية، فإنها تنضوي معها ضمن مجموعة الكائنات الخفية العديدة التي يؤمن الأمازيغ بأن العالم يعج بها خصوصا ليلا، والتي سنفرد لها حديثا مفصلا لاحقا، ونختم هذا التعريف بالإشارة إلى أمرين أخيرين:

– أولهما أن رسوخ هذه المعتقدات واستدخال الناس لها في المجتمع التقليدي قد كيف سلوكاتهم بحيث يتصرفون ويفكرون بطريقة تجعلهم حريصين على عدم إزعاج الحرس والحفاظ على الوفاق معهم درءا لغضبهم، فهم أرواح خيرة ولكنها منكدة، ومن هذا العقد الضمني بينهم، ومن احترام الأمكنة والحدود تتولد القوانين المستبطنة وهياكل المؤسسات إذ يتشكل أساس الأخلاق التي تحول دون السرقة وانتهاك الحرمات أو المساس بممتلكات الغير لأنها موكولة إلى حرس يحمونها، وينشأ عن ذلك مفهوم الحرمة أو الطابع المقدس للأمكنة التي لا يجب انتهاكها (مزارات، بيوت، إزاحة علامات حدود الحقول).. نظرا لأن هذه الأمكنة نفسها تفرض قدسيتها واحترامها دون قانون مصرح به وفعلي، أي أنها تحمي نفسها بحرسها، وهكذا يتضح أن إيعسّاسن وقدسية الأمكنة قد فرضت نظاما اجتماعيا وأخلاقيا مستبطنا شكل ضمانة تلاحم الجماعة وحمايتها من مخاطر الشتات والدمار والانكفاء إلى حالة الفوضى (العماء –عودة النار).

– وثانيهما أن هذا المعتقد المرتبط بحراس البيوت والأمكنة لا يخص الأمازيغ وحدهم، بل ينتمي فيما يبدو إلى الرصيد المشترك بين الثقافات المتوسطية، إذ نجد لدى الرومان قديما اعتقادا مشابها بوجود آلهة بيتية divinités lares تلعب دور حماية الأراضي، فهذه "اللارات Lares" ورد ذكرها في المصادر كحامية حقول روما المزروعة. أما اللار الأليف Lar familiares فيعتبر حامي المجال الأسري، حيث يحمي الأسرة كلها في البيت ويتلقى من رب البيت تاجا "حتى يظل المسكن مصدرا للبركات والهناء والحظ السعيد للأسرة(2)".

(1) أنظر مزيدا من التفاصيل عن هذا الميث في دراستنا عن تامغرا ووشّن في كتاب دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي.
(2) *Dictionnaire de la mythologie*, *op.cit.*,t.II, p. 13.

4 - الكوسموغونية وطقوس تجديد الأثافي في رأس السنة

عند مقارنة طقوس الاحتفال بالسنة الجديدة (إيض ن ينّاير، إيخف ن أوسڭّاس) التي تقام ليلة كل يوم 13 يناير بشمال إفريقيا، يلاحظ تشابه عناصرها الأساسية تقريبا من قبيل إعداد وجبة تاڭلاّ، وسكسو بسبعة أنواع من الخضر، والحرص على أن يشبع الأطفال تلك الليلة، حتى لا تبقر بطونهم العجوز التي يتهيب منها في شمال افريقيا، ثم التكهن بالسنة الجديدة عن طريق إعداد أربع لقمات من العصيدة وبداخلها حبات ملح توضع على سطح البيت لتبيت الليل تحت النجوم(1).

لكن ما يتبين بوضوح أن تجديد الأثافي (إينكان، إينيين)، واستبدالها يعتبر طقسا مركزيا ومعطى ثابتا في كل هذه الشعائر بشمال إفريقيا حسب بورديو(2)، ويقع في قلب الممارسات الهادفة إلى تغيير الدورة الزمنية، الأمر الذي لاحظه وسجله أغلب الاثنوغرافيين والاثنولوجيين من أمثال لاووست(3) ودوتي وماكيلام ...

فدوتي Doutté يشير إلى عادة تغيير كل ما هو متقادم ومستعمل في البيت في مناسبة ليلة يناير، وخصوصا الموقد الذي يتم تغييره كليا في شمال افريقيا، وينوه بكيفية ممارسة بني سنوس بالجزائر لهذا الطقس الذي يجلب فيه الأطفال الحلفة والتربة الحمراء إضافة إلى ثلاث حجرات كبيرات من سفح الجبال، ثم تقوم النساء بهدم الموقع القديم، وإزالة الأثافي السابقة التي كانت تستخدم دعامة للقدر، لتضع بدلا عنها تلك التي جلبها الأطفال.. ثم ينقعن التراب في الماء، ويقمن بعجنه وطلاء أحجار الموقد الجديدة بها، ويتركنها تجف إلى حين إعداد وجبة العشاء فيتم إيقاد النار بالحلفة الملتقطة من الجبل، إذ يجب تجديد كل شيء ذلك اليوم، وكل ما يتم الشروع فيه يجب إتمامه، فإذا كانت المرأة بصدد نسج حصيرة أو برنس فعليها استكمالها، وإلا وجب أن تنزعها خلال يناير وتحملها بعيدا إلى الجبل ثم تعيدها بعدئذ إلى المنسج(4)".

أما Servier فيقول أن ترميم الموقد، أو استبدال أحجاره يعد طقسا مهما، وجزء جوهريا في طقوس رأس السنة بيناير في القبايل وبمناطق زوڭّارا وتاشتا، وبني سنوس.

---

(1) تمثل تلك اللقمات الشهور الموالية، فاللقمة التي تذوب فيها حية الملح سيكون الشهر الذي تمثله مطيرا.

(2) Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op.cit*., p. 368.

(3) يقول لاوست أنه في عدد كثير من القبايل لدى الأمازيغ يتم تجديد أحجار الموقد، وإعادة بنائه بمناسبة بعض الاحتفالات كعاشوراء ويناير، ويعتبر أن النار التي يتم إيقادها تمتلك مزايا خاصة كما يعتقد. Laouṣt, *Mots et choses berbères*, *op.cit*., p.52
وللإشارة فإن طقوس عاشور (بنايّو) كما يسمى في بعض المناطق تتشابه بشدة في شمال إفريقيا مع طقوس واحتفالات ليلة يناير.

(4) E. Doutté, *Magie et religion en Afrique du Nord*, *op.cit*., p. 546

فالموقد يتم تجديده بطين ندي مأخوذ من مكان رطب وأخضر كرمز للخصوبة والسعادة. ويضيف أن هذا الطقس يسمى في الأوراس "بو ييني"، (ولدى أيت عبدي بالضبط تسمى الليلة باسم (ليلة استبدال الأثفية) : إيض أوبدّل ن ييني)، ويقع في مركز الاحتفالات المحيطة بتغيير الدورة Cycle[1]. وهذا الاسم الذي جعل بعض الاثنوغرافيين من قبيل Masqueray و Doutté و Westermarck ينزلقون نحو اعتباره تحريفا لعبارة bonnus annus الروماني لرده إلى التقاليد الرومانية التي يزعمون أن الأمازيغ استمدوها خلال الاستعمار الروماني، متناسين أن لفظة إيني كلمة أمازيغية أصيلة تعني الأثفية أو حجر الموقد، وقد تنطق إينك لأن الكاف والياء متغيرات حرة في الأمازيغية[2].

في المغرب، وفي إغجدامن بالأطلس الكبير يسمى الطقس تامسلا ن تاكات، وهي عملية طلاء ربة البيت الأثافي (إينان) بطبقة جديدة من الطين (تالاخت)[3] مثلما في بني سنوس، وفي الأطلس الكبير وسوس يسمى أسبادل ن إينكان حيث يتم تغييرها بأحجار أخرى جديدة، تقول المرأة حين قيامها بذلك كما أورد لاووست : بدّلغ كن أييناين إينو، أويغ د وي لجديد س لهنا[4]. فهل لهذا الطقس خلفية ميثية؟

يحرص الأمازيغ في عدة مناطق على ألا تنطفئ النار في ليلة يناير، ويعتبرون خمودها شؤما، ففي سوس (وبقبيلة إيداومارتيني) في ليلة رأس السنة لا تنام النساء ولا يسمحن بانطفاء النار لأن ذلك يهدد توازن العالم على قرني الثور، وفي القبايل فإنه من المتعارف عليه ألا يتم إطفاء النار أبدا، لأن القيام بذلك من شأنه أن يجلب اللعنة على العائلة[5]"، فالنار البيتية الخصبة يفترض فيها أن تشيع الأمان والخصب في البيت، ومن خلاله تحفظ التوازن بين السماء والأرض ما دامت موقدة في الأثافي (إينكان).

وقد رأت نرجس العلوي في الاحتفاظ بالنار مشتعلة طيلة ليلة رأس السنة بسوس، طقسا يهدف إلى تشجيع الشمس رمزيا إذ تكون في أسفل درك لها في دورتها السنوية[6]، وفسر محمد بوغالي طقس استبدال أحجار الموقد - الذي قال عنه بأنه ميلاد حقيقي يتم بمناسبته إقامة موقد جديد - باعتباره يرمز بشكل لاواع إلى قطع الحبل السري الذي

(1) Servier, *Tradition et civilisation berbères* , *op.cit.*, p. 376.

(2) نسمع مثلا تايرزا وتاكرزا تايريّست - تاكريست

(3) Ali Amahan, “Les Fêtes agraires dans l’Anti Atlas entre changements et permanence”, publié par la Revue *Awal* n°13, 1996, et mis en ligne par *www.mondeberbere.com.*

(4) Laoust, *Mots et choses berbères*, *op.cit.*, p. 198.

(5) T. Yacine, *Ait Menguellet chante*, *op.cit.*, p.227.

(6) N. EL Alaoui, *La Lune, le soleil et la fiancée végétale*, *op.cit.*, p.60.

يشكل دليلا قاطعا عن ولادة[1]، بالنظر إلى أن الموقد هو سرة البيت كما اعتبره بيير بورديو في دراسته حول "البيت القبايلي أو العالم المنقلب".

وأعتقد أن اختيار إينكان (أحجار الأثافي) في هذا الطقس يعود إلى أنها تشكل الإطار المكاني للنار البيتية في المنزل، إن الأثافي كما أوضحنا سالفا تحتضن الحرس البيتيين الذين تم انتدابهم بعد تأسيس البيوت لحماية العالم وحفظ نظام الكون من خطر العقم المطلق الذي تمثله النار المتوحشة المنسحبة إلى غور الأرض في الميث الكوسموغوني، فهم يسهرون على خصوبة النار وتدجينها داخل البيوت، وهو معطى يجب في تقديري أخذه بعين الاعتبار في أي تأويل، إلى جانب الإطار الزماني وهو عتبة الموسم الجديد أو السنة الجديدة، والتجديد بامتياز في نظر ميرسيا إلياد إنما هو ذاك الذي يجري في بداية العام، عند مباشرة دورة زمنية جديدة، بواسطة طقس رأس السنة، الذي هو في العمق، تكرار لولادة الكون، فكل عام جديد إنما يعيد بدء الخلق. وإن كان العالم يختلف من نموذج ثقافي إلى آخر، فإن الأقوام المختلفة تتفق على أنه يجب تجديده سنويا، وأن هذا التجديد يتم وفق نموذج : كوسموغونيا أو ميث أصول يلعب دور ميث كوسموغوني، وإن كانت السنة ذاتها تفهم بشكل مختلف يتفاوت تبعا للمناخ والوسط الجغرافي ونموذج الثقافة، الخ، فإن الأمر يتعلق دائما بدورة، أي بحقبة زمانية لها بداية ولها نهاية، وفي نهاية كل دورة وبداية تلك التي تليها تؤدى سلسلة من الطقوس يراد منها تجديد العالم، هذا التجديد هو إعادة خلق يتم وفقا لنموذج الكوسموغونيا، بحيث إن طقوس رأس السنة تحين رمزيا ولادة الكون. إنها تستعيد بداية الزمن الميثي حيث تجسد اللحظات الميثية للانتقال من الكاوس (العماء) إلى الكوسموس، وتتيح بداية حياة جديدة في رحم خلق جديد يلغي رمزيا العالم القديم ليولد زمنا جديدا[2].

والموقد كما وصفه بيير بورديو في دراسته المشار إليها عن البيت القبايلي هو سرة البيت[3] Nombril de la maison، والبيت الذي تم تأسيسه لإيواء نار الموقد ومحاصرتها والذي يحرسه حرس منتدبون (إيعسّاسن) إنما يعيد محاكاة الأرض بأسرها التي حوصرت

---

(1) M. Boughali, *La Représentation de l'espace chez le Marocain illetré*, Casablanca, Afrique Orient, 1988, pp.120-121.

(2) ميرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، ص ص 44- 46. .

(3) P. Bourdieu, "La Maison kabyle ou le monde renversé" , *op.cit.*, p.749.

النار في جوفها بفضل حارس السماء، إن البيت هو إذن عالم مصغر Microcosme، إنه صورة للعالم Imago Mundus[1].

ولما كان الموقد سرة البيت فهو بالتأكيد مركزه، و"المركز "هو منطقة المقدس بامتياز، إنه منطقة الحقيقة المطلقة، حسب إلياد، وكل فعل خلق يحقق المرور من اللامتجلي إلى المتجلي، وبلغة الكوسمولوجيا فهو يحقق الانتقال من الكاوس Chaos إلى الكوسموس Cosmos فيكرر الفعل الكوسموغوني بامتياز، وهو خلق العالم، وبالتالي فإن كل ما هو مؤسس (بفتح السين)، فإنه تأسس في مركز العالم لأن الخلق نفسه وعلى امتداد موضوعه إنما تم انطلاقا من مركز[2].

اذا انطلقنا من هذا المنظور الإليادي، فيمكن أن نشق مسلكا آخر في تفسير وفهم طقس تجديد إينكان، بافتراض أن يكون ضمنيا تجديدا لمقرات إيعسّاسن ن أوخام، وتجديدا للموقد مركز البيت، وللنار الخصبة ضمانة لتوازن البيت الذي يشكل كما أوضحنا صورة مصغرة للعالم، وبالتالي يمكن النظر إليه على أنه تجديد للعالم وللخلق الذي يتم من المركز، وعلى أنه استعادة ضمنية للميث الكوسموغوني، وإعادة تأسيس للنظام الذي بني في الكون على التوازن والسكينة بين الأرض والسماء بعد انحسار النار المتوحشة في الميث القبايلي الذي وجدنا آثارا له بسوس أيضا مما قد يعني أنه ميث أمازيغي قديم

---

(1) تقدم لنا الطقوس والألغاز والأقوال المأثورة في القبايل صورة منسجمة عما يمثله البيت في المجتمع الأمازيغي التقليدي بالقبايل بالجزائر، وربما في مناطق أخرى، فبناء منزل جديد يعني خلقا جديدا، كوسموغونية، لذا تخضع لطقوس متعددة منها طقوس نقل وحمل الجسور والعارضات الضخمة التي ستمثل العمود الفقري للبيت، حيث تحمل كما يجب في احتفال كبير من قبل كل الرجال البالغين بالقرية في القبايل، فالعارضات تشبه بأزواج العرسان الذين توجه لهم، وتخضع كموكب العروس لطقس إجتياز على عتبة القرية في ظل زغاريد النساء، فاقتران العارضة الأساسية ، asalas، بالركيزة المركزية tigejdit (pilier central) في البيت هو بمثابة زواج لذا تزغرد النساء، ويتم إطلاق عيار ناري أثناء وضع العارضة في Asalas في مفترق fourche الركيزة المركزية tigejdit، تماما كما يفعل أثناء زواج بشري. يؤكد ذلك أن من الأماني الموجهة للعروس : جعلك الله كالركيزة المركزية في بيتك

ad km ijâl rbbi am tigejdit
talmmast dg uxam nm.

ويقال أيضا إن المرأة ركيزة البيت المركزية : tamttût d tagjdit

ويفيد أيضا مثل آخر قبايلي أن المرأة أساس والرجل عارضة أساسية (asalas) : tamttût d llsas, argaz d asalas

وما يعزز الرمزية الذكورية (asalas) هو أنه تعلق فيه قلفة الطفل المختون في القبايل، وحين ترزق الأسرة بولد ذكر تعبر عن أمنيتها في أن يكون رب البيت وحامي الشرف العائلي قائلة : ليكن عارضة البيت الأساسية : ad yili d asalas n uxam.

إن البيت التقليدي الأمازيغي يمثل اتحاد بين tagejdit asalas, وبالتالي اتحادا بين الرجل والمرأة بين السماء والأرض لأن (tagjdit) تصدر من الأرض وترتفع نحو السماء، بينما asalas يدعم السقف الذي يضم الأسرة ويحميها فهو سماوي. إن البيت لذلك صورة للعالم أو كون مصغر microcosme ينتظم حول قطبين أساسيين هما : الذكر والأنثى.

(2) M. Eliade, *Le Mythe de l’éternel retour*, Paris, Gallimard, 1993, pp. 31-32.

ينتمي إلى الرصيد الشمال الإفريقي المشترك، فتم الانتقال كما في الميث من الشواش والفوضى واضطراب العالم، إلى النظام وبناء البيوت ووضع حرس للأثافي والمساكن، وبالتالي تأسيس الأسرة (تاكات) حول نار خصبة في المواقد تسمح بظهور بيوت وعائلات، وبالتالي تأسيس المجتمع والتنظيم الإجتماعي القائم على التلاحم الأسري (تاكاتين -الأسر /المواقد).

إن هذا الطقس إذا ما تبنينا هذا المنظور هو تجديد للكوسموس، وتوقيع تعاقد جديد بين السماء الأب والأرض الأم، بين عالم البشر والعالم الخفي، يجسد ذلك طقس (لقمات الملح) على سطوح البيوت تحت سماء النجوم لتبيت فيها ليلا، فالملح (تيسنت) وسيلة للتعاقد بين الأمازيغ، إذ هناك قرابة دموية وهناك قرابة تحالفية تتجسد بالمشاركة في اقتسام الطعام (نشرك تيسنت).

الفصل الرابع

الأم الأولى للعالم وأسطورة العجوز

▪ شخصية الأم الأولى للعالم وطابعها المزدوج :

إن أم العالم (إيمّاس ن دّونيت)، وكما يدل على ذلك اسمها هي أم ولدت العالم بأسره كما اجترحت مجموعة أخرى من الكائنات والظواهر في الميثولوجيا الأمازيغية كما ورد في المجموعة الميثية التي دونها فروبينيوس، لكن تقدمها في السن جعلها عجوزا ساحرة شريرة (ستّوت)، ولذا مآثرها وأفعالها قابلة للتصنيف إلى أفعال خلق إيجابية يستفيد الناس من فضائلها ومنافعها، وأخرى سلبية لها عواقب وخيمة على الوجود الإنساني خصوصا بعد شيخوختها : فهي المسؤولة عن ظاهرة الكسوف التي خلقتها بعد أن أسقطت الشمس في مرآة مائية، فصارت هذه الظاهرة تحدث كل خمس سنوات فتخصم كلما تكررت يوما من عمر البشرية، كما أنها سنت عادة التضحية بطفل لوضع حد للكسوف، لكن مقابل هذا الخلق السلبي الذي يشكل إخلالا بنظام الكون واساءة للبشرية، فقد خلقت السحب من الفقاعات المتطايرة من الماء، والنجوم من أسنان المنجل (ميث أول كسوف)، يقول الميث كما أورده فروبينيوس : "كانت الأم الأولى للعالم ساحرة كبيرة. ذات يوم ملأت صحنا خشبيا كبيرا بالماء، وبدأت تخضه بعنف بأسنان منجل حتى تشكلت على سطح الماء رغوة وفقاعات هواء ارتفعت إلى السماء. وفورا صدرت صيحة من الشمس، وسقطت في ماء الصحن. لقد كانت تتلألأ نورا في الطبق الممتلئ ماء، وبعد ذلك بقليل اجتاحت الظلمات الأرض في عز النهار. وكانت هذه الظاهرة تحدث كل خمس سنوات، وبذلك تسرق الأم الأولى للعالم (إيمّاس ن دّونيت) من البشرية يوما كل خمس سنوات. ولكي يعود الضوء إلى العالم، كان على أم العالم العجوز أن تضحي بأحد أطفالها، إذ قدمته قربانا للشمس لتعود للشروق، وليعم النور الأرض من جديد. ويؤكد الناس أن هناك ساحرات يمتلكن هذه القدرة السحرية التي تتيح لهن إسقاط الشمس أو القمر في صحن من ماء، وأنه في كل مرة يحدث فيها ذلك يتعين على الساحرة التضحية بابنها المفضل، وإلا فإن الشمس لن تشرق أبدا. لكن أم العالم الأولى قد فعلت أشياء أخرى بالطبق الممتلئ ماء والمنجل، فقد تحولت الفقاعات الصادرة عنه إلى سحب، وأسنان المنجل الذي كانت تخض به أم العالم الماء للحصول على فقاعات قد أصبحت سحريا

نجوم السماء. ووسط صفحة الماء اللامعة قد أصبحت هي الشمس، وما حولها أصبح هو السماء. إن هذا الطبق الخشبي الكبير الممتلئ ماء هو بشكل ما مرآة للعالم[1]".

كما خلقت حيوانات استفاد الإنسان منها كالأكباش التي صنعتها من دقيق القمح الذي طحنته، غير أن عملها يشوبه نقص، فقد بقيت آثار السخام Suie على يديها فعلقت بالأكباش أثناء صنعها، ومنذ ئذ صارت رؤوسها سوداء، كما أنها مسؤولة عن مجموعة من التحولات طالت بعض الحيوانات التي لم تسلم من أذاها كالقنفذ -إينسي والسلحفاة - إيفكر والدلدل -أروي / أروش.

لم تكتف الأم الأولى للعالم بأفعالها الخلاقة والمدمرة أحيانا عن طريق التدخل المباشر للتأثير في مجرى الخلق وتحويره، بل لقد عمدت إلى أسلوب غير مباشر، وهو إسداء نصائح مبيتة ومغرضة، فإحدى نصائحها هي المسؤولة عن ظهور القردة نتيجة تحول طفل إلى قرد بعد تبرزه على الكسكس بناء على نصحها، كما أن الموت تسلل إلى عالم البشر بسبب امتثال المرأة لنصيحتها، فقد طالت آثارها المدمرة البشرية بشكل فظيع لأنها المسؤولة عن كل العاهات التي يعاني منها بعض الناس، "فكل العميان والحمقى والخرس والصم مدينون بسوء ما أصابهم للأم الأولى للعالم التي تزرع الشقاق والفساد والانحلال لأنها كانت ساحرة كبيرة تريد الهيمنة على العالم وتتلذذ ببث الشرور.."[2].

إن تماديها في هذه الأسواء كما بين الميث خصوصا بعد تقدمها في السن هو المسؤول عن أول صراع يفضي إلى شقاق في جسم البشرية نجم عنه تشوه لغة البشر إلى درجة جعلتها غير مفهومة لدى الآخرين، فظهرت اللغات السبع التي ترتب عنها انعدام التواصل بين الشعوب، وقد امتد أذاها أيضا إلى العجائز اللواتي يعانين بسببها في كل شهر يناير بسبب شتمها له، إذ ينتقم لنفسه من كل الكبيرات سنا.

إن هذه الأم إذن ذات طابع خلاق (الحياة، الخير)، لكن لها أيضا طابع انتقامي ميال للثأر (الموت، الشر)، وهذا الطابع المزدوج هو الذي ترك بصماته الواضحة على هذا العالم الذي يعج بالمخلوقات والخيرات، لكنه يشكو من الشرور والآفات والعاهات، فالخلق لدى أم العالم يتخلله باستمرار موت ونقص، ذلك لأن الأمومة maternité تنطوي على قدرة الإنجاب وقوى الحياة والخصوبة، لكن هذه الطاقات تضمر احتمالات الفوضى والموت، فالأمومة بما هي مرتبطة بالخصوبة تظل مبهمة لأن طاقاتها في الخلق والحياة

(1) Frobenius, *Contes Kabyles*, *op.cit.*, t. I, pp.48-49.
(2) *Ibid.*, p.58.

والإنجاب قد تكون أحيانا رهيبة تنتزع الحياة عوض منحها[1]، فإذا كانت الميثولوجيا تنسب أمومية الحياة للمرأة، فإنها تنسب لها أيضا أمومية الموت، فالطابع الاستئثاري والجائر للمرأة هو الذي يشكل أصل الموت[2]".

وهذه الازدواجية التي تنطوي عليها الأمومة هي التي تجسدها أم العالم (نموذج كل الأمهات) التي كانت كل أفعالها الخلاقة تتخللها أفعال مدمرة وعلى رأسها التسبب في الموت ذاته، وهذه الازدواجية أيضا هي التي حدت بالدارسة Lacoste-Dujardin إلى اعتبار شخصية أم العالم تندرج بشكل جيد في خط الإلاهات الأموميات المبهمات Ambigues للعالم المتوسطي القديم"[3]، إذ تقول بهذا الصدد أن المكانة المميزة التي تحتلها الخصوبة في الطقوس في السياق المتوسطي لا تثير الاستغراب، إذ تكفي الاشارة إلى العبادات المختلفة من هذا النوع في الحوض المتوسطي من أقصاه إلى أقصاه، وعبر القرون، حيث يحتفى فيها بالخصوبة والأم والأمومة التي تلعب دورا أساسيا أكثر من أية وظيفة أخرى، وتتبوأ فيها الإلهة الأم مرتبة السيادة، كما هو الشأن بالنسبة لإلهة الخصب المزدكية Anahita، و Rheia في جزيرة كريت اليونانية، و Cybèle الأم الكبرى للإلهة Ida التي تم إدخالها إلى روما كإلهة أم للآلهة Magna Mater في سنة 204 ق. م، Cérès التي تشرف على نمو الحبوب بروما، والتي حلت محلها لاحقا Demeter الأم التي تنتج الطعام وتنجب، وIsis إلهة الأمومة في البانتيون مجمع الآلهة المصري والمرتبطة بالزراعة والخصوبة والحب، وعنات إلهة الخصب لدى الساميين الغربيين ضمن ثالوث من ثلاث إلهات إلى جانب Athirat وعشتارت تلعب دورا أساسيا في ديانات الساميين، ومنهم الفينيقيون، وأحدها عشتارت قد لعبت دورا مهما بشمال افريقيا بتأثير من القرطاجيين، وهي إلهة للخصوبة والحب، وللحرب أيضا، وهي ازدواجية تنسجم حسب التصورات الشمال افريقية عن المرأة حسب Lacoste-Dujardin باعتبار أنها ضرورية لخصوبتها، ورهيبة بسبب إمكانيات الفوضى واللانظام الكامنة فيها، وهو ما تجسده أم العالم الأمازيغية التي لا تزال آثارها بشمال افريقيا إلى عصرنا هذا، فهي مثل "عنات" خلاقة وذات طبع انتقامي في الآن ذاته. فإلهات الخصب هي قوى للحياة، ولكنها مرتبطة غالبا بالموت[4].

(1) أنظر مقال المرأة والموت والكلام ضمن كتاب دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي.

(2) T. Yacine, *Les Voleurs de feu*, *op.cit.*, p. 154.

(3) Camille Lacoste-Dujardin, *Des mères contre les femmes*, *op.cit.*, p.209.

(4) *Ibid.*, pp. 128 - 129.

▪ ميث العجوز (تامغارت) والمعتقدات المرتبطة بها عبر شمال إفريقيا :

إن هذه الأم العجوز الميثية التي ربطت لاكوست دوجاردان طابعها الازدواجي بصورة الإلهات الأمهات في الحوض المتوسطي هي ذات صلة بالعجوز المعروفة في الأسطورة التعليلية للأيام المستعارة، والتي تفسر لم لا يدوم شهر فبراير سوى 28 يوما، وتنتشر على صعيد الحوض المتوسطي، يتعلق الأمر بأسطورة العجوز التي تروى بطرق مختلفة، لكن متقاربة في كل شمال افريقيا، لأنها ترتكز كلها على نفس السند الثقافي، وأغلب رواياتها تشرح كيف أن هذا الشهر الضحية لم يستطع استرداد أيامه التي أعارها، ومنذئذ أصبح قصيرا وكثير البكاء (أي مطيرا).

هذه الأسطورة هي مجموعة من المرويات التي تقوم على المتوالية التالية: شتم راعية عجوز لأحد الشهور (يناير غالبا)، استعارة الشهر أياما من شهر موال، إضراره بالعجوز وإلحاق خسائر بها أو بقطيعها أو بهما معا بواسطة الطقس الرديء (البرد القارس). وتيمة الشتم هذه قد تمتد من ممارسة العجوز غطرستها على الشهر المنصرم إلى التعبير البسيط عن سرورها برؤية قطيعها سليما من أذى الشهر[1].

وهذه الأسطورة معروفة جدا بالمغرب، ففي رواية اشتوكن[2] يحكى عن عجوز كان لها جدي تحبه جدا لا تسمح له بالخروج شتاء خوفا عليه من البرد. وحين انتهى يناير، وحل فاتح فبراير أخرجت جديها، لكن اليوم كان باردا جدا، فمات، ذلك أن العجوز اعتقدت يناير منتهيا لكن الحقيقة أن فبراير أعاره يوما إضافيا، وهذا الأخير أعاد إليه ما أعاره إياه، ولهذا السبب يقال أن يوما من يناير يكون حارا ويوم من فبراير يكون باردا[3]".

في أيت نضير تحمل العجوز اسم تامغارت، وتظهر في ليلة 31 يناير وفاتح فبراير، وليس في فاتح السنة، ومرورها يسم نهاية فصل الشتاء، ويناير هو شهر (تامغارت)، وين تمغارت - في هذه القبيلة، وفي مناطق أخرى بالأطلس المتوسط.

و في الأطلس المتوسط ذاته يحكى أن هذه العجوز كان عندها عجل أخفته بعناية في خيمتها طيلة شهر يناير بسبب البرد القارس الذي يميز هذا الشهر، وبمجرد انتهاء يناير، أخرجته قائلة : تقدم، فقد انصرم يناير، لكن ابتهاجها بانقضاء الشتاء لم يدم طويلا، فقد

(1) P. Galand-Pernet " La Vieille et la légende des jours d'emprunt au Maroc", *Hesperis*, t.XLV, 1958, p. 32-33.
(2) *Ibid*., p. 84.
(3) وفي الأطلس الكبير روايات مشابهة، ففي إيكدميون "كانت عجوز في الماضي ثم أخرجت قطيعها لترعاه خلال فترة "الليالي" بعد أن قالت: إن البرد والمطر قد انتهى وفي الخارج لم تمر عليه سوى وقت قصير قبل أن تموت من البرد، بينما فر معزها وغنمها من أن تنفق بردا. ولذا وخلال هذه الفترة لا تخرج العجائز بل تلتزم ركنا دافئا من البيت.

استعار يناير يوما من فبراير، وأثار إعصارا عانت منه العجوز وعجلها بشدة، حسب أيت واراين، فهذه العجوز كانت تسكن السهل قديما حيث ترعى شياهها، فلم تتحمل حرارتها، فاستقرت بقمة جبل موسى أوموسى حيث فاجأها الثلج والبرد والصقيع، فتحجرت وسط قطيعها، ولا زالت آثارها شاهدة على الحدث الميثي[1]، ففي سفح جبل بويبلان يشير إلى مشهد عجوز إزاءها شكوة وخيمة وقطيع وراع متكئ على عصاه، وكلهم تحولوا إلى صخور لأن العجوز رفضت جعل قطيعها في مخبأ خلال فترة الحسوم الرهيبة لشدة بردها القارس والمعروفة بالأمازيغية بإيحيّانن، وهي تمتد بين 25 فبراير و 04 مارس[2].

وفي رواية انتيفن بين الأطلس الكبير والمتوسط يلعب دور الشخص الرئيسي عنزة تشتم يناير الذي يستعير يوما من فبراير ليعاقبها، فبعث بعواصفه ورعوده وبرده إلى المعزة في الغابة، حتى نتف زغبها (أنزاضن)، وحين يطلب فبراير من يناير بأن يرد له اليوم الذي استعاره منه، يرفض هذا الأخير، فيظل فبراير يبكي يوميا أسفا، وهذا ما يجعله شهرا مطيرا[3].

وتنتشر هذه الأسطورة بالجزائر أيضا، وقد أورد Servier عدة روايات عنها بمناطق أمازيغوفونية مختلفة بهذه البلاد، فلدى بني غمراين يتعلق الأمر بعجوز تخض اللبن في شكوتها (وتسمى عندهم تاكشّولت) في نهاية يناير مستفزة يناير في أهازيج ترددها على إيقاع حركات شكوتها، فاستعار يناير من جاره يوما حل فيه إعصار أفاض الوادي الذي حمل العجوز إلى البحر حيث غرقت، وخلال ذلك اليوم لا يخرج الفلاحون ولا يسمحون بخروج ماشيتهم خوفا من إعصار مماثل يذكر بعقاب يناير للعجوز.

لدى Beni Hawa تتداول نفس الأسطورة، لكن الفترة الحرجة تكون لديهم في نهاية فبراير، حيث كانت العجوز تغسل الصوف بالنهر حين سمعت دوي الرعد باستغراب، لذا طلب فبراير أربعة أيام من مارس ليثبت للعجوز أن الشتاء لم ينصرم بعد. ففاجأها بإعصار نجم عنه إغراقها في النهر.

في القبايل عموما بأيت فليق، وأيت هيشام وأيت يانّي نجد الأسطورة تفسر الثمانية وعشرين يوما عدد أيام شهر فبراير، وتسمى الأيام الأولى فيه أمرضيل (المستعار، من فعل إيرضل)، والتيمة الميثية تقريبا واحدة، يتعلق الأمر عادة بعنزة أو عجوز تخض لبنها

(1) E. Laoust, “Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l’Anti-Atlas” *op.cit.*, pp. 286 - 287

(2) H. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères, op.cit.*, p. 174.

(3) E. Laoust, *Mots et choses berbères, op.cit.*, p. 195.

فتسخر من يناير الذي يستعير يومين أو أكثر من فبراير ليصبح بالتالي أقصر الشهور. ويبعث إليها بإعصار يغرقها أو يحجّرها. لكن أسطورة العجوز في بقية القبايل البحرية ببجاية وأزازكا غير معروفة، وبالمقابل تسمى الفترة من 8 فبراير في التقويم الجولياني (أي 28 فبراير في التقويم الغريغوري) باسم تيمغارين (العجائز)، وهي فترة يعتبرها الأهالي ملائمة لأعمال الرقيات المؤذية maléfice[1].

وفي الأوراس، ذكرت G.Tillion أن آخر يوم من يناير يسمى في الأوراس بيوم العجوز (أسّ ن تمغارت) ويوم العنزة (أسّ ن تاغاضت)، وقصته تعود إلى الأزمنة السحرية حيث حصلت كل شهور السنة على عدد متساو من الأيام 30 (يوما)، وخلال اليوم الأخير شتمت العجوز والعنزة يناير معتقدتين أنهما قد دخلتا في فصل الربيع موسم الحب.

وفي تاكَوست (الأوراس) يسمى يوم 31 يناير باسم يوم العجوز والتيس، لأن هذا اليوم عرف مطاردة التيس للمعزة، وفيه تزينت العجوز لإغراء الشبان، وفي" كباش" يسمى بيوم المعز، لأن المعز قد سعلت فيه قائلة : لا تغضب سيدي فورار، فقد سعلت في مؤخرتك، وضرطت في أنف يناير" لذا قال يناير لفبراير "فورار" أخيه الطريد[2]: أعطني يوما ونصف يوم لأرمي برؤوس المعز على تخوم المداشر لتكون بمثابة كرات يعبث بها الأطفال[3].

وفي الأوراس دائما أورد أونيسي محمد صالح رواية أخرى عن العجوز، وفيها أن الناس عادة يلازمون بيوتهم في يناير بسبب ما يعرفه من برد وأعاصير ورياح لا تهدأ، غير أنه في إحدى السنوات مر على غير عادته دافئا وممتعا، فخرجت عجوز وخاطبته في نهايته قائلة : أينك إذن يا شهر الشؤم، أين ثلوجك وأمطارك التي تحاصر الناس في ديارهم، أنت لست إلا شهرا ككل الشهور، فغضب يناير واستعار من فبراير يومين لمعاقبة العجوز، سميا باسم أوسّان ن تمغارت. وخلالهما عصفت الرياح، وتساقطت الثلوج واشتد الصقيع حتى شتت محاصيلها الزراعية وماشيتها[4].

وبجانب هذه المرويات عن العجوز والأيام المستعارة تمة بشمال افريقيا مجموعة من العبارات التي تطلق على فترة أو يوم الطقس الرديء، وهي تحيل على الأسطورة التي قد

---

(1)Servier, *Tradition et civilisation berbères*, *op.cit.*, pp. 384-385.

(2) الطريد أو السوغ epûiné هو ثاني البكر، ويعرف باسم امصّاض amssâd بالأمازيغية في سوس، أما البكر ainé نفسه، فهو إيخفدّي ixfddi ، والأصغر من الإخوة هو agwiy أكيي بالأمازيغية في سوس – cadet.

(3) G.Tillion, *Il était une fois l'ethnographie*, Paris, Seuil, 2000, pp.147-148.

(4) Ounissi Mohamed Salah, *Contes de Berbérie et du monde. Tinfusin si tmazgha d umadâl*, Alger, Eds. ENAG, 2003, p.122

تحتفظ بذكراها المنطقة المتداولة للعبارة أو تفقدها، ومنها أسّ ن تمغارت (يوم العجوز) من نوع أيام العجوز (أوسّان ن تمغارت) للإشارة إلى فترة من السنة، أو تامغارت فقط في قبائل الأطلس المتوسط، وأسّ ن تاغاطت (يوم المعزة) في انتيفن، أو أمرضيل وتيمغارين (العجائز) بالقبايل، وهذه التسميات تنتشر على نطاق واسع حتى أنها تمتد إلى بلاد السودان الغربي بصيغتها الأمازيغية ذاتها، إذ يسمى الشهر الأول في السنة في لغة الوولوف Ouolof، بالصيغة الأمازيغية التالية تامخارت tamkhat، مما يعني أنها ترتبط بهذه السلسلة من الفترات المهمة في السنة والمتعلقة بعجوز، مثلها مثل الاسم الأمازيغي المستعمل بموريطانيا للدلالة على الشهر الأول من السنة" تامغارت "الذي يستعمل مع سميه الحساني أيضا (الشيخة) كمرادف للفظ العربي (محرم) بعد إدماجهما في التقويم القمري الإسلامي، بينما يطلق اسم (أوسّان تومغارين) في موريطانيا دائما على الفترة ما بين 28 فبراير و 04 مارس التي يبدو أنها تتطابق مع أيام العجوز، وهي تسميات لا شك أنها ضاربة في القدم امتد تأثيرها إلى جنوب الصحراء.

إلى جانب التسميات المذكورة، تمة اعتقادات متماثلة من المغرب(1) إلى ليبيا ترتبط بالعجوز، منها اعتقاد آخر بكون عفريت أو غولة (كما يعتقد بزكّار بالجزائر) يمر في غالبية الحالات في شكل امرأة عجوز خلال اليوم الأول من يناير يزور البيوت، ويسمى عجوز يناير، وينصح الاطفال بالأكل جيدا حتى لا تفتح العجوز بطون من لم يشبعوها وتدغدغها، أي أنها تعاقب من لا يحترم الطقس، ففي الجزائر ينصح الأطفال بالفواكه الجافة جيدا حتى الشبع لكي لا تفتح عجوز يناير بطونهم لتملأها بالثبن والنخالة والحشيش(2)، ولهذ المعتقد ما يناظره لدى أمازيغ غدامس بليبيا، حيث يتعلق الأمر بعجوز تسمى "إيمّا مرو(3)" تعتبر عجوزا بشعة سمجة مخيفة المظهر وشريرة، وهي تأتي لتخدش بطون الأطفال الذين لا يأكلون الخضر الفجة خلال ليلة يناير كما يقول الآباء، ولتمكين النباتات الفتية والبراعم من النضج، يبرر حظر اقتلاعها بكون إيمّا مرو قد تبولت عليها، ولدى الرحل والرحل المستقرين في الجبال بالجزائر أيضا يعتقد بأن عجوز يناير "تامغارت يناير" تمر على البيوت لتأخذ العطايا التي تودع لها على أحجار الأثافي في ليلة يناير مقتسمة بذلك مع كل أسرة وجبة العشاء كإشارة إلى التحالف مع اللامرئي Invisible على عتبة السنة الجديدة(4).

(1) Paulette Galand-Pernet, “La vieille et la légende des jours d’emprunt au Maroc”, *op.cit*.

(2) Servier, *Tradition et civilisation berbères*, *op.cit.*, p. 374.

(3) في إيدا أوزايكو بإيحاحان ولية (تاكرامت) باسم (إيمّي مرّو)، وقد اتخذ قبرها مزارا للتبرك به.

(4) Servier, *Tradition et civilisation berbères*, *op.cit.*, p. 382

وتجدر الإشارة إلى أن Servier يرى في هذه العجوز رمزا للقوى الخفية الخطيرة المتحررة تلك الليلة(1).

▪ العجوز في سياقاتها المختلفة

في بحثها المتعلق بهذه العجوز بالمغرب، وبعد عرض تاريخي عن أسطورتها بالرجوع إلى الكتابات والنصوص القديمة، استعرضت الدارسة Paulette Galand – Pernet مختلف السياقات التي وردت فيها العجوز أو التي ترتبط بها من محكيات وظواهر مناخية وطقوسيات (طقوس الأمطار، طرد الجن والعفاريت).. واحتفالات الكارنافال الأمازيغية ومصطلحات وطوبينيمات وغيرها، فلاحظت في سياق هذه الدراسة أن مفهوم المرأة العجوز بالمغرب محاط بهالة من المقدس، ليس فقط بسبب الحضور المتواتر للعجائز في طقوس متعددة، أو فقط بسبب الأساطير التي سبقت الإشارة إليها، والتي تجعل من العجوز شخصيتها الرئيسية، والأقنعة – العجائز في الكرنفالات، بل وبسبب الحكايات الفانتاستيكية المغربية التي يصادف فيها البطل أو البطلة، وفي كل عطفة طريق، العجوز تلك تنصب له فخا أو تساعده على التخلص من خطوة سيئة، أو تتنبأ له بالمستقبل، ذلك أنه وفي كثير من الحكايات الأمازيغية العجيبة بالمغرب والجزائر، والتي تحكي عن بطل يذهب في رحلة من المغامرات بحثا عن أخت له مختطفة، أو رغبة في الزواج من أخت الغيلان او ابنة الغولة، نجد دائما أن عجوزا تقف خلف هذا المسلسل من المجازفات تزج به فيها لتعرضه للمخاطر حين تكشف له، أو تلمح على الأقل إلى سر خفي في حياته، وخلف هذا التصرف يثوي نزوع إلى الشر ورغبة في الانتقام أحيانا(2)، فاستثارتها لرجولته وأنفته بقولها له : "لو كنت رجلا، لفعلت كذا، أو لبحثت عن كذا ".. يشكل دائما مفتتح هذا النوع من الحكايات(3) .

وتبين للباحثة من خلال هذه السياقات أن حدود الحلم وحدود الواقع بين تافقّيرت أو تامغارت (العجوز) وتاگرّامت (الساحرة أو المرأة الولية الصالحة) أو هما معا تكون أحيانا غير واضحة المعالم بالمغرب، وأنها تكتسي فيها طابعا ثلاثيا، الطابع المناخي

(1) Servier, *Traditions et civilisation berbères*, op. cit., p. 376.

(2) كمثال على ذلك حكاية "أيوجيل د أوماس" المشار إليها في الفصل الأول من هذا الكتاب، وهناك العشرات من النماذج وقفت عليها خلال تفحصي للحكايات في مختلف المصادر.

(3) غالبية الحكايات العجيبة التي دونها Pellat من أيت سغروشن مثلا ضمن كتابه Textes berbères dans le parler des Ait Seghrouchen تتضمن تيمة العجوز التي تدبر الكائد أو تحرض الأبطال على المغامرة بمجاهل الغابة للبحث عن فتاة أو تتولى التخلص من بعض العناصر، إذ يتم اللجوء إليها للقيام بالمهام التي تستدعي القسوة والشر.

météorologique لشخصها، وصبغتها الطبيعانية Naturiste، وعلاقتها بالعالم الآخر، ذلك أن تافقّيرت أو تامغارت تشير أحيانا إلى الكائن الذي، وإن كان يكتسي مظهر امرأة عجوز، لا ينتمي دوما إلى الجنس البشري[1].

أما صفتها المناخية، فتقدمها لنا النصوص الأسطورية التي رأينا أن العجوز تعرضت فيها لطقس رديء بارد حتى الموت، ينضاف إلى هذه الاعتبارات عن الطقس وأحوال الجو اعتبارات أخرى عن الوقت، حيث ترتبط عجوز يناير، والعجوز القناع في الكرنفالات الأمازيغية التقليدية التي كانت ولا تزال في بعض المناطق تتم في عاشوراء أو يناير عبر شمال إفريقيا[2]، وأيام العجوز بفترات افتتاحية تمثل الفترة القادمة temps à venir والعجوز هي التي تتولى غالبا في طقوس عتبات الفصول أو السنة أداء الأدعية والتضرعات Invocations الهادفة إلى ضمان ازدهار الشهور القادمة أو ضمان استمرار خصوبة وديمومة السنين، أما الصبغة الطبيعانية للشخصية فتتجلى في العجائز اللواتي يرتدن ويسكنن hantent الجبال والأنهار والأشجار المقدسة، والتي ترى فيهن الباحثة عفاريث الطبيعة Génies de la nature .

وأخير فإن العجوز ترتبط بشكل ما بالعالم الآخر الذي تتحرك فيه الأرواح، بحيث إن عجوز يناير ذاتها أو متغيراتها Variantes هي عفاريت démons ، وقناع الكرنفال هو تشخيص طقوسي لها.

ولقد لاحظت الباحثة ازدواجية القيمة أو التقاطبية Ambivalence المميزة للمقدس التي تكتسيها العجائز العفاريت في مختلف التجليات التي تتخذها، فهي عفاريت خطيرة يمكن أن تجلب الطقس الرديء، أو تعاقب من لم يشبعوا من الأطفال بفتح بطونهم، وتهدد سكينة البشر (عجائز الأماكن الخطيرة)، ولكنها أيضا قد تلتقط القوى الخيرة، وتبعد القوى الشريرة، وتضمن الأمن الغذائي للسنة، وتساعد أبطال المغامرات على تدارك الأخطار التي تترصدهم احيانا[3].

(1) Paulette Galand-Pernet,”La Vieille et la légende des jours d’emprunt au Maroc”, *op.cit.*, p. 59.

(2) تسمى هذه الكرنفالات المختلفة عبر شمال إفريقيا بأسماء عدة منها (إيمعشارن، إيصوابن، بويلماون، باشيخ، بوعفيف...)، وفي بعضها يتم تجسيد شيخ وامرأة عجوز يسميان في بعض المناطق (أبو درار د-تابودرارت)، أو (أفقّير د-تافقّيرت) إو سونا في الشمال.

(3) *Ibid.*, p.74

▪ العجوز (تامغارت) بين يناير وأيام إيحيّانن :

وإذا كان الاقتران بين تيمتي العجوز والطقس الرديء(البرد الشديد) هو معطى ثابت في أسطورة الأيام المستعارة والأساطير المرتبطة بها، فإن فترة الطقس الرديء ليوم أو أيام العجوز (تامغارت) ترتبط إما بنهاية يناير أو نهاية فبراير وبداية مارس، وقد تقترن في الحالة الأخيرة بفترة (إيحيّانن)[1]، التي قد تنسج حولها معتقدات وأساطير أخرى محتملة غير أسطورة العجوز أبرزها أسطورة العبد المحرر عادة، وهو" حايان "الذي أراد الزواج من ابنة سيده السابق، فمات من جراء ذلك .

وهي الفترة التي تعرف باسم (تيدگّاتين إيحيّانن) في أشتوكن بسوس أو تعرف في أماكن أخرى بإيحيّانن أو صيغة أحيّان كما في أيت سادّن، أو إيحيّالن في الأطلس الكبير أو أحايان بالقبايل، وهي الأيام السبعة الانتقالية بين الشتاء والخريف (الأيام الثلاثة الأخيرة لفبراير والأيام الأربعة الأولى لمارس)[2]، وتتوقف فيها أعمال الفلاحين في بعض المناطق (إغجدامن مثلا) لأنها فترة تنتهي فيها لحظات السنة العصيبة بالنسبة للماشية، فهي أيام مشؤومة لمربي المواشي الذين يقولون : (أد أور تحاسبت إيغجدن نك سگ إيغجدن إيگ أورتا فّغن إيحيّالن)، أي لا تخالن جديانك من ماشيتك ما لم تنته فترة إيحيالن، واليوم الرابع أي فاتح مارس يسمى يوم العنزة –أسّ ن – تاغاضت[3] .

وإذا كانت Paulette Galand-Pernet ترى أن تسمية حايان هي تسمية خاصة بالمغرب، فإن الحقيقة أنها معروفة بالصيغة والدلالة ذاتها بالقبايل بالجزائر كما أشرنا، وترى أنها صيغة أمازيغية أو ممزغة مقابلة لصيغة الحسوم العربية في التقليد الكتابي الشرقي، ولكنها تعترف بأنها لا تستطيع ربطها بأي جذر آخر بالنظر إلى غياب المعلومات الكفيلة بذلك، وأعتقد أن لهذه الصيغة التي تنطق أيضا أحكّان بالقبايل بالجزائر، علاقة بجذر حكّن بمعنى : قتم، ومنه الصفة أحكّان، أي ماهو قاتم، أو ما كان لونه أو صبغته قاتمة، وقد يسمى به الخروف (أو الشاة) الأسود أو ذي الرأس الأسود[4] علما أنه في الأمازيغية يمكن للياء المضعفة أو الواو من جهة والكاف المعقودة المضعفة أيضا أن تكون بمثابة متغيرات حرة، من قبيل أوالّو، أكّالّو. ومما يؤكد ذلك ربط هذه الفترة بعبد أسود (أكلي)

---

(1) Paulette Galand-Pernet,"La Vieille et la légende des jours d'emprunt au Maroc", *op.cit.*, p. 60.

(2) بهذه الأيام يتم ربط أسطورة العجوز في رواية من قرية تيمزكاديون وأخرى من أيت سادن جمعتها بوليت گالون.

(3) Ali Amahan, *Peuplement et vie quotidienne dans un village du Haut-Atlas marocain. Abadou de Ghoujdama, Paris, Guethner, 1983*, p.95.

(4) Miloud Taifi, *Dictionnaire Tamazight-Français*, Paris, Awal/L'Harmattan, 1991, p.236.

تعرض للماء كي تبيض بشرته طيلة تلك الفترة بالقبايل حيث يتم التمييز بين فترة خيرة تسمى أحايان أوحورّي (الحر الأبيض) وخلالها يمكن الغرس وزرع البذور، وفترة ذات تأثير سيئ maléfique تسمى أحايان واكلي (العبد)، وهي تدوم مدة أسبوع من البرد والصقيع تتوقف خلالها الأشغال. والأسطورة المعنية من أيت هيشم بالقبايل تتعلق بانتهاك الحدود المشكلة للنظام الاجتماعي : لقد أراد شخص أسود (عبد) الزواج بابنة رجل أبيض (وهو ملك في إحدى الروايات)، فاهتم هذا الأخير للأمر، وأراد تجنيب ابنته هذا الزواج المشؤوم، فطلب من الأسود الوقوف لمدة أسبوع تحت شلال لكي يبيضّ. فتحمل الرجل البلوى لمدة ستة أيام، وفي اليوم السابع تهاطلت أمطار مصحوبة بقوس قزح (كما في عرس ابن آوى : تامغرا ووشّن) وصقيع فقتل الأسود .

وفي رواية أخرى بعين أغبال يتعلق الأمر بعجوز قامت بقلب التقسيم الاعتيادي للأدوار، وانتهكت الحد المقرر لمختلف الأعمار، بأن طلبت من أبنائها أن يزوجوها ففرض عليها هؤلاء أن تقاوم البرد لمدة سبع ليال، فماتت جراء ذلك(1).

ومهما اختلفت أو اضطربت الفترات والتواريخ التي تقترن بها العجوز سواء أكان نهاية يناير أو إيحيّانن، فإنها فترات تنطوي على خاصيات تغير السنة أو الموسم، ففترة تامغارت حدد تاريخها، فهي تبدو كعتبة موسم مهم، ذلك أن مرور العجوز في ليلة 31 يناير اليولياني إلى فاتح فبراير هي التي تسم نهاية الشتاء، كما أن مختلف الفترات التي ترتبط بها العجوز بالمغرب: ينّاير، حفلات الكرنفال، بعض فترات الطقس الرديء، بعض الحفلات الزراعية، هي كلها عتبات للفصل أو للسنة(2).

وقد خلصت Paulette Galand-Pernet في نهاية دراستها إلى فرضين أولين Postulats، وهما وجود علاقة بين مختلف تجليات العجوز بالمغرب، ووجود جنّي-عجوز من نموذج إلهي type divin على شكل عجوز في المعطيات الفولكلورية التي استجمعتها في الدراسة، والتي تكشف عن مختلف تحولاته. وانتهت إلى أنه من الصعب الحديث عن "نموذج إلهي "حقيقي، كما أنه ليس بالإمكان الحديث عن ميث أو عن دورة للعجوز، فالأمور ملتبسة أكثر، إذ تمة عجوز مقترنة بمعتقدات وطقوس مختلفة، وهي عجوز -عفريت Vieille démon أو امرأة عجوز تخلد طقوسا لا يشك أحد في قدمها. وتعتبر أن الوعي الشعبي حينما يتعلق الأمر بعجوز يناير أو عجوز أيام الطقس الرديء أو العجوز التي ترتاد

(1) P. Bourdieu, *Sens pratique*, *op.cit*., pp. 370-371.
(2) Paulette Galand-Pernet, “La Vieille et la légende des jours d’emprunt au Maroc”, *op.cit*., p. 72.

هذا المكان أو ذاك لا يقيم أية علاقة بين مختلف هذه العجائز، ولو أنه فعل، لكنا في حضرة نموذج إلهي حقيقي، والحال أننا نجهل إن وجد بانثيون أمازيغي، أو إن وجد أدب ميثي خصوصا"[1]، وهو ما جعلها تتساءل إن كان ينبغي الانضمام لهنري باسي في حكمه التبخيسي بحق الخيال الميثي لدى الأمازيغ، أو اعتبار هذا الرأي حكما مسبقا مرده إلى تبعثر وعدم كفاية وثائقنا؟ وقد اكتفت في ردها بالقول أنه لا يمكن البت في هذه المسألة[2].

وكاستنتاج للباحثة من هذه الدراسة المتشعبة، فإنها تقرر أن الأساطير المرتبطة بالعجوز وفترات الطقس الرديء (كعتبة للفصل أو السنة) أو المعتقدات المتعلقة بعجوز إينّاير أو متغيراتها لا ترسم للعجوز بورتريها واضحا بما يسمح بالحديث عن نموذج إلهي، لكنها تتحدث من جانب آخر عن عفريت بدون اسم خاص ذي شكل بشري، وهو أمر يسهم في محو شخصيته إذا أضيف إليه تعقد مظاهره كعفريت طبيعاني Genie naturiste متعدد الخصائص والصفات Attributs، مؤثر في الطقس والزمن، فضلا أيضا عن تبعثر الطقوس، مما يجعل الباحثة تستبعد نهائيا الفرضية التي تجعل من العجوز نموذجا إلهيا حقيقيا، معتبرة أنه من الصعب أيضا أن ترى فيها أيضا ذكرى إلهة قديمة divinité antique في غياب معرفة دقيقة بالديانة القديمة لسكان المغرب، وتضيف في نفس السياق أن تأكيدها كون العجوز ليست نموذجا إلهيا يتأتى فقط من دراستها المحصورة في المغرب، دون إصدار حكم مسبق عما يمكن أن تكون عليه الاستنتاجات التي قد تتحصل من دراسة موسعة أكثر لتشمل كل شمال إفريقيا، غير أنها تؤكد أيضا أن التباس وغموض الشخصية نفسه يضفي عليها نوعا من التجريد Abstraction يرفعها فوق تجلياتها المختلفة، فليس هناك علاقة منظمة بين هذه التجليات، لكن ليس هناك تعارض أو تناف بينها، والحدود بين العجائز-العفاريث في مختلف المعتقدات والأساطير المدروسة مرسومة بشكل ضعيف جدا، وقد ذكرت الباحثة بهالة المقدس التي سبق أن تحدثت عنها، والتي تغشى مفهوم العجوز بالمغرب، والتي تمتد أيضا إلى العجائز اللواتي يؤدين الطقوس. وبين العجائز-العفاريث والعجائز المحتفلة بالطقوس والحفلات التقليدية ليس هناك فارق في الطبيعة[3].

---

(1) Paulette Galand-Pernet, “La Vieille et La légende des jours d’emprunt au Maroc”, *op.cit.*, p. 75.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p.78-79.

وتخلص الباحثة في هذه الدراسة إلى استنتاج آخر مفاده أن نموذج المرأة العجوز قديم بالمغرب قدم ارتباطه أيضا بالفترات القاسية العصيبة، وهو ما يشهد عليه ورودها في الأساطير المتنوعة، وفي الطوبينيما والاحتفالات الموسمية بالمغرب بأكمله، وأن فعاليتها (أي العجوز) لا تزال محسوسة تتجلى خلال عتبات السنة أو الموسم، أو خلال الاجتيازات الخطيرة كالزواج، حيث يبعد أداء العجائز لبعض الطقوس الأرواح الشريرة، ويرسم للأجواء أو الأزمنة الآتية سكة جيدة، وتختم الباحثة بتأكيد الوجود القبلي لتيمة العجوز في أسطورة الأيام المستعارة بالمغرب خلافا لما يزعمه R.Basset و H.Basset[1] من نسبة هذه التيمة إلى أصل شرقي[2]، وأنه مع كل ظلال الشك التي ترين على الطابع الألوهي للمرأة العجوز، فإنه من الثابت المؤكد وجودها كنموذج لشخصية مقدسة، وهو نموذج عفريتي démoniaque على مستوى الليجوندات والمعتقدات، وبشري على مستوى الطقوس[3] .

والحقيقة كما افترضت Paulette Galand ذاتها أن نقص المصادر الشفوية المعتمدة وضعف البحث الميداني الذي لو تم بعمق، وبكل شمال افريقيا وليس بالمغرب فقط الذي اقتصرت عليه الدراسة لأوقف الباحثة على مكانة العجوز الميثية، وعلاقتها بالزمن الفردوسي المفقود بالمغرب والجزائر، أضف إلى أن ورود بعض الوثائق بالألمانية، وأعني تحديدا مجموعة فروبينيوس حال دون اطلاعها عليها ربما، وإلا فإن العجوز فيها تلعب دورا ميثولوجيا قد يرفعها إلى مصاف الإلهات المتوسطيات كما لاحظت ذلك Dujardin-Lacoste دون ادعاء طابعها الألوهي أيضا، غير أننا نؤكد أن البحوث التي أجريت لاحقا بعد سنوات من بحث Paulette Galand-Pernet من قبل انثروبولوجيين محليين، وأقصد بالتحديد دراسة تاسعديت ياسين عن دور الميث في المجتمع الأمازيغي القبايلي، حيث العجوز ترد كأم خلقت العالم كفيلة بجعلها تخفف من حدة يقينية رأيها إن لم تراجعه، فهذه الأم الأولى للعالم هي نفسها العجوز التي كانت وراء صقيع يناير، وكان السبب في

---

(1) قال هنري باسي بالحرف في الصفحة 177من كتابه، المشار اليه حول أدب الأمازيغ أنه من المحتمل ورود معتقد العجوز مباشرة من الشرق.

(2) أسطورة العجوز معروفة لدى أغلب بلدان الحوض المتوسطي كبعض بلدان الشرق المتوسطية (مثلا لدى البدو الرحل بالأردن) وبعض بلاد أوربا، ففي يوغوسلافيا تتداول نفس الأسطورة، وبمنطقة أوكيستانيا بفرنسا مثلا يقول معتقد أوكستاني لتفسير البرد القارس للأيام الأخيرة من أبريل وبداية مارس : "إن مارس قال لأبريل أعرني ثلاثة أيام وأنا لدي أربعة لهزم بقرات العجوز "في إحالة إلى رواية محلية لأسطورة عن هذه العجوز العنيدة.

وفي هذه الحادثة المرتبطة بأيام العجوز نجدها أيضا بإيران حيث تسمى ريح الشمال الجليدية التي تهب لمدة عشرة أيام بين السنتين باسم ريح العجوز bad-i-pir-izan وتحيل كتذكار أيضا على رواية العجوز. راجع بخصوص هذه المناطق المختلفة التي تتداول بها الأسطورة Servier, *Tradition et civilisation berbères*, *op.cit.*, pp. 389-390.

(3) Paulette Galand-Pernet, “ La Vieille et la légende des jours d’emprunt au Maroc”, *op.cit.*, p. 79.

حتفها، في الميث المعنون بموت الأم الأولى للعالم وموجات صقيع يناير، ضمن مجموعة فروبينيوس، ذلك "أن أم العالم كانت ترعى قطيعها من الأبقار والخرفان بسفوح جبال دجوردجورا، ذات مرة، وبحلول نهاية شهر يناير الذي كان شهرا لطيفا مقارنة بصرامة وقساوة فبراير، كانت وسط قطيعها منشغلة بخض اللبن في شكوة من جلد المعز، وكان قليل من الثلج قد تساقط منذ ثلاثة أيام، فسعل بقرب منها جدي، فلاحظت سعاله فانبرت تهزأ بيناير اللطيف مخاطبة الجدي : لا تخف، فعمي يناير الطيب قد فات، ولم يعد بمقدوره أن يصيبك بأذى. غضب يناير من سماع كلامها الذي اعتبره شتيمة، وطلب من فورار-فبراير إعارته يوما لقتل العجوز الوقحة، فعرض عليه فورار سبعة أيام وليال لا يوما واحدا، وهكذا توجه إلى العجوز قائلا : "لم أنته بعد، فلدي سبعة أيام إضافية وبإمكاني الاستزادة"، لذا بعث بموجة من الصقيع والبرد، وإعصار حجب ضياء الشمس، فقد انطوت العجوز على نفسها، وهي تمسك بالحبل الذي يشد شكوة اللبن، وفترت هي ودوابها بسبب البرد وفقدت القدرة على الحركة، وخلال أربعة أيام من الصقيع والثلج حول يناير العجوز ودوابها إلى حجارة لا تزال آثارها شاهدة على هذا الحدث الميثي في ناحية تيبورا لعينصر.

ومنذئذ صار يناير الشهر الأكثر ترويعا للعجائز في السنة. ففي نهاية هذا الشهر وخلال الأيام التي تمت استعارتها من فورار تسقط العجائز طريحات الفراش، وكثير منهن يفارقن الحياة(1).

والعلاقة بين أم العالم وعجوز يناير يؤكدها أيضا Nacib حين كتب : "إن الأم الأولى للعالم (يمّاس ن دّونيت) هي نفسها المسماة بأماكن أخرى من القبايل باسم (تامغارت مّ ييغيدن) أي العجوز ذات الجديان، فالأسطورة القبايلية تحكي أنه في الأزمنة القديمة لم تكن المواشي تساق إلى المراعي الجبلية إلا في شهر مارس، ولم تكن الشهور تغار من بعضها البعض، بل كل يؤدي مهمته الموكولة إليه، غير أن العجوز استعجلت خروج قطيعها بعد تشتية طويلة قضت خلالها الدواب الشتاء في الحظائر وقاية لها من البرد القارس، فقررت الإسراع بسوق معزها نحو الجبل، فطلب يناير من فبراير إعارته يوما لمعاقبة العجوز تامغارت الوقحة. وتم له ذلك وبسبب البرد القارس تحجرت العجوز، وفي جبل أيت بووادّو صخرة شبيهة بشكل الإنسان يقول عنها الرعاة إنها بقايا العجوز المتحجرة وقطيعها. ولتمني العذاب القاسي لأحد يقال في القبايل للمعني : ألكّ إينغ ربّي أم تامغارت م ييغيدن"(2).

(1) Frobenius, *Contes kabyles*, *op.cit.*, t.I, pp. 58-59.
(2) Y. Nacib, *Proverbes et dictons kabyles*, *op.cit.*, pp. 48-49.

وإذا كانت دراسة Paulette Galand-Pernet عبارة عن حشد من المعطيات والافتراضات التي لا يخرج منها القارئ إلا بجملة من الاسئلة العالقة، فإن مقاربة بورديو لها تتخذ طابعا انتروبولوجيا تقنيا يدرجها في إطار نسق طقوسي شامل، ويتأولها انطلاقا من سستام الشيمات المشكلة لرؤية العالم لدى الفاعلين في المجتمع القبايلي التقليدي.

▪ قراءة بورديو لأسطورة العجوز (تامغارت) :

ينطلق بورديو في دراسة الأسطورة من نص آخر هو عبارة عن مجادلة بين الشتاء تاكرست والإنسان دونت في الوثائق الشفوية الأمازيغية[1] التي جمعها الآباء البيض بالقبَايل ، ويربط من خلالها بين تاكرست والعجوز (تامغارت)، على اعتبار أن تاكرست (وهي نظير لليل) تعتبر الفترة التي يخضع فيها العالم الطبيعي للقوى الأنثوية للخصوبة، وهي القوى التي لا نتأكد أبدا مما إذا تم تذكيرها masculinisées، أي زرعها وتدجينها نهائيا، وعلى الوجه الأكمل. وأشكال العودة الهجومية للشتاء والبرد والليل تشهد على هذا العنف الخفي للطبيعة الأنثوية التي تهدد دوما بأن تؤدي إلى الشر والموات وعقم الطبيعة الطبيعية Nature naturelle. وفي الأسطورة المعنية يتم تجسيد الشتاء تاكرست[2] كامرأة عجوز حسب بورديو تقول متوعدة الإنسان : "سأقتل ماشيتك، حينما أنهض، ستبدأ سَكاكيني في العمل"، فهي تجسد قوى الشر والتدمير والموت والفوضى والتقسيم التي تضطر إلى الكف عن شهيتها للعنف، وإظهار مزيد من الاعتدال والرحمة بعد هزيمتها في مناظرتها مع الإنسان. فهذا الميث يذكرنا حسب بورديو[3] بأن تاكرست، كالمرأة، مزدوجة : ففيها المرأة الأنوثية Féminine الخالصة غير المختلطة، غير المدجنة التي تجسدهَا المرأة العجوز، الفارغة، الجافة، العاقر. إنها المبدأ الأنوثي الذي انحدر بحكم الشيخوخة إلى مستوى حقيقته السلبية الخالصة (عودة الطقس الرديئ في القبايل تنسب أحيانا وبشكل صريح إلى العمل الشرير لعجائز هذه القرية أو هذه القبيلة أو تلك)... وفيها المرأة المطوعة المدجنة، المرأة الممتلئة والمكتملة الأنوثة والخصوبة المتمثلة في فعل الحمل Gestation، وفعل الإنبات Germination الذين تؤديهما الطبيعة التي يخصبها الرجل. فالطبيعة المزروعة cultivé كلها أي الأرض المبذورة، وبطن المرأة أيضا هما مجال لصراع مشابه لذاك الذي يضاد بين البرد وظلمات الشتاء

(1) تعرف هذه النصوص الشفوية المستجمعة باسم *Fichiers de Documentation Berbère*، أشرف عليها الآباء البيض بالقبايل من أمثال Genevois.

(2) وتاكرست هي بالفعل اسم يعامل في المناظرة الميثية المشار عليها على أنه إسم مؤنث مشخص.

(3) P. Bourdieu, *Sens pratique*, *op.cit.*, p.169.

من جهة، وقوى نور الربيع والانفتاح والخروج أو الانبثاق (إلى خارج الأرض، والبطن والبيت) التي يتطابق معها الرجل من جهة أخرى. وفي إطار هذا المنطق يجب فهم أسطورة "أيام العجوز"، كلحظة انتقال وقطيعة بين الشتاء والربيع (أو بين شهرين من شهور الشتاء)، ففي كل أساطير الأيام المستعارة (أمرضيل)، تشتم أحد شهور فصل الشتاء (يناير أو فراير أو مارس) أو العجوز تاكرست (شتاء) نفسه، فيتحداها الشهر بإيذاء دوابها ويطلب من جاره أن يعيره يوما أو أكثر حتى يعاقبها، وفيها كلها تمت التضحية من قبل تاكرست (فصل الشتاء) أو أنه بالأحرى تمت التضحية لها وفق منطق كبش الفداء بكائن هو من نفس طبيعتها ذاتهاَ، وهو إما عجوز غالبا (مثل تاكرست ذاتها)، أو عنزة أو أسود (أكلي)، فهذه الأضحية Sacrifice هي ما يجب تأديته للساحرة العجوز" الشتاء – تاكرست "كي تقبل، وذلك من خلال هذا الفعل المتمثل بالذات في طلبها استعارة بضعة أيام من الفترة الموالية، باحترامَ الحدود التي عينت لها .

ومما يؤكد هذه الفرضية حسب بورديو كون دور العجوز يؤديه في أسطورة جمعت من أيت هيشم أسود (أكلي)، وهو شخص محتقر وشرير maléfique، وتفسر فترة أحايان بالقبايل كما سبقت الإشارة أعلاه بانتهاك الحدود المشكلة للنظام الاجتماعي، حيث إن المطالب المتعلقة بالزواج والمعبر عنها من قبل العبد والعجوز تندرج في نفس سياق الزواج المضاد للطبيعة الذي قام به أوشّن، حين اقترن بحيوان من خارج فصيلته، ودون أن يقيم احتفالا تامغرا، فبعثت إليه السماء بصقيع وعاصفة، كما لو أن انتهاك الحدود الزمنية لا يمكن أن يبرر إلا بضرورة اجتناب أو معاقبة انتهاك الحدود الاجتماعية.

في أغلبية الروايات، تتسم العجوز بشططها الكلامي الذي يقودها إلى التحدي والشتم وتجاوز الحد الزمني "وداعا، عمي يناير، لقد انصرمت دون أن تنال مني". وهي ذميمة، شريرة، عاقر، متوحشة، متجاوزة حدود اللياقة والحشمة (وفي مثل تلك الأسطورة تتبول على الأطفال، وبديلها العنزة مرفوعة الذيل باستمرار وبلا حياء، والبطن فارغ ومفلطح، والأسنان شرهة ومدمرة..)(1)، وهي ذات قابلية لمواجهة القوى السيئة التي هي منها، وهي باختصار قريبة في هذا من الأسود ومن الحداد، وهي المعينة designé لمواجهة الشر بالشر، لقيادة المعركة باسم الجماعة ضد الشتاء الذي هو أناها الغيرية Alter ego، الذي تضحي فيه بنفسها أو تتم التضحية بها(2).

---

(1) العنزة تقترن بالأنوثي – الأنوثي feminin - feminin كالعجوز (ولذا تسمى أيام العجوز أيضا باسم أيام العنزة)، أنظر الصفحة 368 من نفس الكتاب.

(2) P.Bourdieu, *Sens pratique*, *op.cit.*, pp. 371-372.

الفصل الخامس

الشمس والقمر والنجوم

الشمس والقمر هما الجرمان السماويان اللذان داعبا منذ فجر البشرية مخيلة الإنسان، واستدل بهما في حياته، وحاول استخدامهما في تنظيم الأوقات، حتى لا تكاد تخلو أي ميثولوجيا من ميثات تفسر أصلها.

▪ الشمس والقمر في الديانة الأمازيغية القديمة :

لقد قدس الأمازيغ الشمس والقمر قديما، وأكد هيرودوت أن كل الليبيين أو جلهم كانوا يقدمون القرابين لهما إلا أولئك الذين يعيشون حول بحيرة تريتون (خليج سيرت حاليا)، وروى أن الناسامون " كانوا يقصون للأبكار من القطيع جزءا من أحد أذنيها، ثم يرمونه ما بين كتفي القربان الذي تلوى رقبته، ثم يضحى به بعد ذلك للشمس"[1].

لكن النص الأهم حسب Gabriel Camps هو ما ذكره Cicéron الأديب الروماني عن ماسينيسا أنه قال في استقباله سيبيون الإميلي : أتقرب إليك أيتها الشمس العالية جدا، وآلهة السماء الأخرى بما يعطي لي قبل أن أغادر الحياة الدنيا أن أرى تحت سقفي في مملكتي كورنيليوس سيبيون Scipion[2].

وفي القرن الرابع عشر الميلادي أشار ابن خلدون إلى استمرار عبادة الجرمين لدى بعض الأمازيغ[3] أثناء الغزو العربي .

وللقمر مكانة خاصة في الطقوس التي أثبتها السحر، والتي استمرت تمارس حتى وقت متأخر، وهو ما دفع ببعض المؤرخين إلى اعتبار عبادة القمر أكثر انتشارا من عبادة الشمس لدى الأمازيغ[4].

يقول روني باسي "إن القمر يعبده حتى الأمازيغ الرحل مابين بحيرة تريتون ومصر (تاريخ هيرودوت) وأمازيغ الغرب والكوانش. فهؤلاء كانوا يرصدون بالضبط أطواره،

(1) محمد الصغير غانم، الملامح الباكرة للفكر الديني الوثني في شمال إفريقيا، دار الهدى عين مليلة، الجزائر ، 2005، ص. 19.

(2) G.Camps, *Les Berbères : mémoire et identité, op.cit.*, p. 148.

(3) G. Marcy, “*Les Berbères : vie intellectuelle, littérature, croyances, religion”, Etudes et Documents Berbères*, n° 4, 1988, p 154.

(4) محمد الصغير غانم، الملامح الباكرة للفكر الديني الوثني في شمال إفريقيا، نفسه، ص. 20.

خصوصا الهلال والبدر[1]. ويعتبر الإهداء إلى الإله yeru النقيشة الوحيدة التي وردت فيها الالوهية القمرية divinité lunaire بدون موكب نجمي، وبصيغته الأمازيغية المذكرة (أيور)[2]

▪ ميث أصل الشمس والقمر:

وإذا كان الميث السابق حول الكسوف، يربط خلق السماء والشمس باستنزال هذه الأخيرة من عليائها طقوسيا بتوظيف طقس أو معتقد معروف في شمال افريقيا، وهو قدرة النساء ذوات الطاقات السحرية على التحكم في الأجرام، وخصوصا القمر، وإنزالها في طبق أو صحن، فإن ميثا كوسموغونيا آخر من مجموعة فروبينيوس يربط ظهور الشمس والقمر بطقس سحري أخر استشفائي علاجي صادر بدوره من أم العالم، وإن كان يختلف عن السابق في عناصر كثيرة، إذ يجعل الجرمين قريني حيوانين مؤثرين وحاضرين بكثرة في طقوس وفكر الأمازيغ الميثي هما الكبش والثور.

يقول هذا الميث الكوسموغوني : "في البدء، لم تكن الشمس ولا القمر، وقد خلقا بالكيفية التالية : ذات يوم التقى ثور فتي (أزگر) وخروف فتي بدوره (إيزيمر) كانت تجمعهما علاقة صداقة. وكانا معا مصابين معا بالمرض المعروف بـ (إيشّر)[3] (الظفر حرفيا)، وقد لاحظت الأم الأولى للعالم ذلك، فقيدت قوائم الثور والكبش، وانتزعت الورم من عينيهما بأن قطعت حافة جفنيهما المصابين شكل هلال، فرمت بحافة جفن الثور التي اتخذت شكل هلال في قصعة مليئة ماء، ورمت طرف جفن الكبش المصاب في النار.

وبعد أن انفك الثور من قيوده نظر إلى القصعة المملوءة ماء والمحتوية على طرف جفنه، فصارت عينه السماء، والبقعة الداكنة من العين أصبحت هي زرقة السماء في الأيام الرائقة الصحوة، أما طرف جفنه المريض والمقطوع على شكل هلال، فغدا هو القمر (أگّور)، أما الحيز الفاصل بين عينه والطرف المحزز entaillé من عينه فصار هو الليل، أما إكليل الماء بين طرف الجفن المريض وحافة القصعة المملوءة ماء لامعا Eau miroitante فإنها تحولت إلى ضوء القمر(تازيري)، إن القمر إذن تولد ذلك اليوم واتخذ مكانه في السماء، فتكونت السماوات السبع.. ومن قبل لم يكن إلا العدم و سطح الأرض.

(1) R. Basset, “ Recherches sur la religion des Berbères”, *Revue de l’Histoire des Religions*, LXI, 1940, p. 14.
(2) G. Camps, *Les Berbères: mémoire et identité*, *op.cit*., p. 148.
(3) وهو مرض يصيب كثيرا سلالة البقر bovins، وهو عبارة عن ورم يظهر على الجزء الخارجي من جفن الحيوان، يكون مصحوبا بتقيح، وبتصلب في الحواف (فروبينيوس).

وبمجرد أن تخلص (إيزيمر) من وثاقه، أسرع نحو النار التي ألقي فيها بالجزء المتورم من جفنه، فتأمل اللهيب مليا، وبعد لحظة خرجت الشمس من النار، وبدأت ترتفع تدريجيا في السماء، ومنذئذ صارت تضيء الأرض والسماء. ونحن مدينون في ذلك لهذا الخروف الفتي. ولهذا السبب يقول مثل قبايلي : إن نار عين (إيزيمر) تضيء سماوات الأرض.

أما النجوم فظهرت حينما ألقى رجل نحو السماء بحبوب الفول(إيباون).

كما يتضح من الميث فإنه يربط خلق الشمس بعين الكبش والنار، ويربط خلق القمر بعين الثور والماء من جهة ثانية، مما يسمح باستخلاص الثنائيات التالية:

شمس : قمر :: نار : ماء :: كبش : ثور

وهذه الاقترانات بين العنصرين الكونيين ماء/نار، والجرمين السماويين قمر/شمس، والحيوانين ثور/كبش، تشكل جملة ثنائيات تنتظم نظرة الأمازيغي للكون، وتؤكد أن الحيوانين يتخذان بعدا كونيا لدى الأمازيغ، إذ يكتسيان أهمية كبرى في حياة وميثولوجيا ومعتقدات الأمازيغ ودياناتهم القديمة، وقرابينهم وطقوسهم التضحوية، لذا يحظيان بتقدير وقدسية خاصة في المجتمعات الأمازيغية، فهما يقترنان معا بقوة التخصيب والتوالد، مما يفسر اعتبارهما أساس العالم، ويفسر أيضا تردد الفكر الأمازيغي الميثي بين اعتبار الأرض تقوم على قرن ثور في غالبية الروايات، واعتبارها تستقر على قرن كبش في رواية أخرى بالقبايل، وينشأ الزلزال عن تحركهما، والسنة الجديدة من انتقال الأرض من قرن إلى آخر.

إن اقتران القمر بالماء، والشمس بالنار أمر يتجسد في الطقوس والمعتقدات حيث يصبح العنصران ممثلين لهما، فالنار توظف كبديل للشمس[1]، وتمثل مبدأ الجفاف حين يراد منها استيقاف المطر في الطقوس التي تتوسل بها لهذا الغرض والتي وصف بعضها لاووست في كتابه الإثنوغرافي *Mots et choses berbères* .

والقمر، وبارتباطه بالماء، يقترن بالخصوبة أيضا والحياة والنبات[2]، ويتنبأ به على المطر لدى الأمازيغ، فوضعيته وموقعه وحاله كفيلة بأن تدل الفلاح على احتمال هطول المطر من عدمه، إذ يقال عنه إذا كان هلالا منفتحا، أحد طرفي قوسه نحو قبة السماء

---

(1) تسمى الشمس بالأمازيغية تافوكت ومتغيراتها (تافويت، تافوشت)، ويستعمل القبايل مع معرفتهم لتافوكت لفظة أخرى مذكرة هي إيطيج، والتي أفترض أن تكون لها علاقة بكلمة إيطيش المستعملة في سوس بمعنى العين الكبيرة (تضخيم تيطّ)، خصوصا وأن الكرة الشمسية globe solaire تسمى تيطّ ن تافوكت (عين الشمس)، ثم إنه في إطار التناظرات التي يقوم بها الإنسان الديني في رأي ميرسيا إلياد بين الإنسان والكون، نجد التناظر بين العين والشمس، إلى جانب التناظر بين الشعر والعشب والتناظر بين العظام والحجر، والأنفاس والريح، وبين الرحم أو البطن والمغارة... إلخ.. Eliade, *Sacré et profane*, *op.cit.*, p.143

(2) أنظر، حول القمر والخصوبة والإنبات والإنجاب، مقال "من الفول إلى النجوم" في كتابنا : دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي.

والثاني نحو الأسفل مائلا كإناء باتجاه البحر : (أيور أر إيزرزّور أمان، إن القمر يذر الماء)، وإذا أحيط بالهالة قيل عنه إنه يوحي بالمطر : ها تايورت تسكر تيكمّي نس، راد ييلي أونزار[1].

▪ الكبش في المعتقدات الأمازيغية والإفريقية:

والكبش[2] (إيزيمر) يقدم كقربان في الطقوس، ويدخل في تضحيات واحتفالات كرنفالية (بويلماون)، ولا يزال القروي الأمازيغي يقدس قرون كبش الأضحية والنذور، ويحتفظ بها في بيته اعتقادا منه أنها تقيه من الشر وتدفع عنه الأذى، ويبدو أن هذا المعتقد وغيره من طقوس يلجأ إليها إلى الآن أثناء الاحتفال بعيد الأضحى (تافاسكا) من رواسب العقيدة الأمازيغية الخاصة بتقديس وبتبجيل الكبش[3]، والتي تعتبر النقوش والرسوم الصخرية من أقدم الوثائق التي تشير إليها[4].

وقد ذكر المؤرخ Gsell أنه يكاد يكون لكل قبيلة ليبية كبشها المقدس الخاص بها، وأن النظر إليه لم يكن في متناول الجميع، بل كان له كهنة يحيطونه بأساطير خيالية تضفي عليه هالة من القداسة وتجعله مهابا من الجميع[5]، وقد ذكر نفس المؤرخ أن الإله أمون في شمال افريقيا كان يجسد على شكل كبش ذي قرنين يمثل الشمس عند الغروب.

ولقد استمرت عبادة الكبش في بلاد المغرب الأقصى وذلك حتى فترة العصور الوسطى (القرن الحادي عشر بعد الميلاد) حيث أشار أبو عبيد الله البكري إلى وجود تلك الظاهرة في زمنه، إذ تحدث عن قبيلة تسكن منطقة جبلية بين أغمات وسوس بجنوب المغرب كانت لا تزال في عهده تعبد الكبش[6]. ومن جهته يشير القديس أثناسيوس St.Athnasieus الذي عاش خلال القرن الرابع الميلادي، بأن الليبيين كانوا يسمون الشاة التي يعبدونها باسم أمن[7] (amen)، ونقل المؤرخ Joleaud عن ماكروب (Macrobe) بأن الليبيين كانوا

---

(1) E. Laoust, *Mots et choses berbères, op.cit.*, p. 188

(2) يعتقد البعض أن لفظة "إيزيمّر "قد تكون لها علاقة بالجذر "زمر" الذي يفيد معنى القدرة والقوة بالأمازيغية في الريف والقبائل.

(3) من هذه الطقوس أيضا الاحتفاظ بعظم كتف الكبش المضحى به (إيخسّ ن تغروضت) واستعماله للتنبؤ به حول أحوال السنة، أو وضعه على سطح البيت للاحتماء به أو رميه في المطمورة (تاسرافت)، واستهجان تكسيره، ومنها أيضا الاحتفاظ بطحال (إينرفض) الكبش الأضحية الذي تنسب إليه مزايا خاصة...

(4) مصطفى أوعشي، جذور بعض مظاهر الحضارة الأمازيغية خلال عصور ما قبل التاريخ، منشورات طارق بن زياد، صص. 36-37.

(5) محمد الصغير غانم ، الملامح الباكرة للفكر الديني الوثني بشمال إفريقيا، نفسه، ص. 53.

(6) Marcy, “ Berbères : Vie intellectuelle, littérature, croyances, religion”, *op.cit.*, p. 152.

(7) R.Basset,“Recherches sur la religion des Berbères”, *op.cit.*, p. 12.

ليس مستبعدا أن تكون لهذه اللفظة علاقة بلفظة أمان التي تعني الماء بالأمازيغية وأماناي أحد الأسماء التي يطلقها التوارگ على الله حتى الآن.

ينعتون قرني الكبش بالإله أمون[1]، وقد لمح Laoust و H.Basset إلى علاقة محتملة بين عبارة لشاة تسمى لالاّ منّي lalla menni تحظى بالقدسية ببعض مناطق المغرب الشمالية وبين الإله أمّون، وقد قدم هنري باسي فرضية أن تكون لالاّ منّي هذه وريثة للإله أمون، وهي تمثل في الشمال الغربي سيدة Patronne لقطعان الخرفان، وهي ذاتها "الشاة" بامتياز بسمنة وصوف كثيف إلى حد أن كل امرأة تلتقي بشاة تتوقف لتقبل صوفها، وتقول: أقبّل الله ولالاّ منّي"[2]، وهو ما يميل إليه لاوست[3] أيضا حين تساءل : "ألا يمكن أن نربط بنفس هذا الجذر M N الذي تشكلت منه أسماء الإله الكبش (أمّون، أمون، أمن) الكلمة منّي التي تنعت بها الشاة في عبارة لالاّ منّي التي نجدها في نوع من الدعاء الذي تغنيه غازلات الصوف؟[4].

ويذكر R.Basset أن ݣوانش البالما (جزر الكناري Guanches de Palma) كانوا يعبدون أيضا الشمس، ويسمونها من جهتهم باسم aman الذي يبدو أنه يعني أيضا الرب، وهي كلها معطيات تنحو منحى تأكيد فرضية الاصل الأمازيغي للإله أمّون التي يدفع بها الآن عدد مهم من الباحثين، ويتيح نوعا من الربط بين الشمس والكبش لدى الأمازيغ، وافتراض وجود إله شمسي كان الأمازيغ يجسدونه قديما في الكبش.

وجدير بالذكر أن أكبر آلهة الأهالي الأمازيغ القدامى كان عبارة عن إله ذي طابع يمزج بين إله كبش وإله شمسي، مما يقربه جدا من إله أمّون الذي كان يعبده قدماء المصريين،

---

(1) محمد الصغير غانم، نفس المرجع والصفحة.

(2) H.Basset, “Quelques notes sur l'Ammon lybique”, *Melanges R. Basset*, Rabat, Publication de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, X, 1923, p.1-10.

(3) Laoust, “ Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l’Anti-Atlas”, *op.cit.*, p.274.

(4) يمكن أن نجد صلة ما بين هذه المعتقدات وطقوس لالا تاغلا في جنوب المغرب بتاغجيجت وإيمي أوكادير، ففي تاغجيجت يبدأ الاحتفال بعد مغيب الشمس بطواف الفتيات في القرية حاملات شاة "تاغلا" بالتناوب، فيجمع ما يقدم لهن من شعير وذرة وثمر حين يطفن على الدور حتى إذا بالت "تاغلا" على حاملتها يتوقف الطواف، يهنئن الفتيات حاملة "تاغلا" على هذا "البول" الدال على أن تاغلا أثرتها بالزواج، إذ لا يمر حول على الاحتفال حتى تتزوج حسب الاعتقاد ومع إنهاء الطواف يذهب الموكب إلى بيت المرشحة للزواج، ويرقصن أمامه كتهنئة لها، وبعد ذلك يتفقن على مكان معين (منزل مثلا..) يجتمعن فيه لتنقية الحبوب التي تم جمعها في اليوم التالي، وبعد متم تلك العملية يقمن بحمل تلك الشوائب إلى جبل عال محاذ للبلدة على قمة أحد جوانب قبر "لالاتواليت"، وفي طريقهن إلى الجبل ينشدن "تانكيفت" ويتبعهن الأولاد والشبان في نظام، حتى إذا وصلوا إلى الأعلى، رمين ما حملنه من بقايا الحبوب وشوائبه، ثم تدع كل واحدة منهن ما تحمله من خاتم أو علامة ... على قبر الولية، ثم يرجعن ليتممن الاحتفال مع الشبان.

وفي إيمي أوكادير يذهب شباب القرية العزب ذكورا وإناثا متحلين بزينتهم نحو النهر يضربون الدفوف، وعلى ضفته ينقسم الموكب إلى فريقين، فريق للفتيان وآخر للفتيات فيبدأ بينهم التراشق بثمار الحنظل (أفرزيز) الوفير بتلك المنطقة، فمن سقطت من الفتيات يعتقد أنه لن يدركها الحول القادم، وتعقب هذه الطقوس حفلة أحواش وتوجه للفتيات نحو قبر لالا تاغلا الموجود بجوار الوادي مرددات أبيات مرتبطة بالزواج. (المخبر : الأستاذ لحسن زهور).

جدير بالإشارة إلى أنه ببوهلال قرب شرشل بالجزائر يوجد منبع ماء يعد في الآن ذاته مزارا وعير للاستشفاء باسم لالا تاغلا تاملالت – سيدتي الشاة البيضاء، أنظر: Servier, *Tradition et civilisation berbères, op.cit.*, p.41

إلى درجة لم يتردد معها الإغريق والرومان في التوحيد بين الإله المصري والإله الأمازيغي مشيرين إليهما معا بتسمية مشتركة هي أمون.

إن هذا الاقتران بين الشمس والكبش في الميث يجعلنا نتساءل عن إمكانية اعتباره صدى عن عبادة هذا الإله الشمسي، خصوصا وأنه يتردد في سياقات أخرى من قبيل اللغز التالي عن الشمس :

إيكّا د إيزيمر دگ أوسامار

ييوي د أورغ دگ أوشامار

ومعناه أن الكبش (الشمس) قدم من الشرق/مطلع الشمس (أسامار) حاملا في لحيته الكبرى الذهب (الأشعة).

ومن قبيل تكرار وروده في ميث آخر هو أصل الأكباش التي تولدت من عجين أعدته أم العالم، ذلك أن الكبش الأول لم يمت كباقي الحيوانات، بل قد صعد ذات يوم إلى أعلى مستوى في جبل حتى اصطدم قرناه بالشمس التي كانت تشرق، فعلقت كرة الشمس بقرونه وظلت ملتصقة بها، ومنذئذ والكبش يدور مع الشمس[1].

مهما يكن من رد عن هذا التساؤل، فإن تواتر هذا الاعتلاق بين الشمس والقمر يؤكد تأصله في عمق الثقافة الأمازيغية والسستام السحري-الديني الأمازيغي القديم قد يربطه بشعوب أخرى مجاورة، يدفعنا إلى قول ذلك كون كثير من النقوش القديمة في شمال إفريقيا تجسد كبشا يحمل على قرنه قرصا دائريا بمثابة زينة للرأس شد بزناق Jugulaire، وهو قرص كان بعض الباحثين قد اعتبره *شمسا*، وانطلقوا منه لربطه بأمون - رع المصري المجسد في الكبش الحامل للشمس على قرنيه، وبالتالي افتراض رواج عبادة هذا الاله في طبعته المصرية ببلاد الأمازيغ، لكن دراسة النقوش الأمازيغية للكبش، والتي تعود للعصر النيوليتيكي أوضحت أنها أقدم بكثير من كبش أمون المصري الذي اعتبر في البدء أصلا للكبش الأمازيغي، وأن ما كان يعتقد أنه القرص الدائري للشمس على رأس الكبش الأمازيغي كما هو الشأن بالنسبة لأمون رع ليس كذلك في الواقع، بل هو أشبه بقلنسوة أو بزينة للرأس، ثم إن تحليل نقوش الكبش المختلفة لا يسمح كثيرا باستنتاج أنها تكشف عن عبادة للكبش حسب الباحثين، لكن يمكن اعتبارها بالشكل الذي زينت به، تشكيلات

(1) Frobenius, *Contes kabyles*, *op.cit*., t.I, pp. 42-45.

لأكباش معدة لتقديمها كأضحية أو قربان في احتفال طقوسي، بينما اعتبرت حسب الباحثين محمد فنتر و François Decret تجسيدا للإله أمّون اعتمادا على شهادة البكري[1].

وإذا كانت هناك ممرات بين شمال إفريقيا القديم وأوربا على المستوى الثقافي، وبين شمال إفريقيا من جهة ومصر والشرق القديم، فلم لا يكون هناك تأثير متبادل بين إفريقيا جنوب الصحراء وبلاد الأمازيغ كما لاحظت تاسعديت ياسين[2]، هذا هنري باسي قد سبق له أن أكد حضور عناصر من بلاد السودان وزناكة خصوصا في مناطق الجنوب المغربي والجنوب الجزائري التي تعيش في اتصال دائم مع ساكنة بلاد السودان جنوب الصحراء، ويترتب عن هذا الاتصال أن معتقدات هذه الشعوب يمكن أن تلقي الضوء بدورها على بعض من معتقدات الأمازيغ، وتجلي الغموض عن بعض الأسئلة أو العناصر التي تحتاج إلى توضيح، من قبيل موقع الكبش والرسوم الحجرية المرتبطة به، وهو ما نريد أن نطرحه في هذا الإطار لعله يشكل طريقا يمكن للباحثين سلكها لفك بعض المستغلقات التاريخية أو الانتروبولوجية.

يلعب الكبش دورا مهما جدا في الخلق بكوسموغونيات متعددة ببلدان أفريقيا جنوب الصحراء، حيث ينتشر بها ميث يعرف بميث الكبش وثمرة الدباء Calebasse يمكن اختصاره حسب D.Paulme[3] كما يلي : قرعة Courge ضخمة ترد بتحدّ على من يريد اقتطافها، ولما نضجت ابتلعت محاورها، ثم لما انفصلت عن ساقها، تدحرجت وابتلعت كل من صادفته في طريقها بشرا كان أو حيوانا أو بيوتا ومسحت كل آثار البشرية، لكن كبشا يظهر لمواجهة الثمرة الضخمة برأس منحنية، فينطحها بقرنيه ويشطرها نصفين، ليخرج منها البشر الذين لا يحصون عددا، ولذا يوجد الناس في كل مكان. وبهذا الميث تفسر روايات أخرى أصل انفصال المياه عن الأرض[4]، أو أصل الأجناس البشرية المختلفة.

وإذا كان اللجوء إلى القرعة لتمثيل المرأة في طابعها المزدوج الغامض باعتبارها رهيبة ومرغوبا فيها لايحتاج إلى تفسيرات كثيرة حسب D.Paulme، فإن تجسيد هازمها دوما في

---

(1) Decret (F), Fantar (M), *l'Afrique du Nord dans l'antiquité. Des origines aux Vème siècle, op.cit.*, p.45.

(2) T. Yacine, *Chacal ou la ruse des dominés*, pp. 114 -115.

(3) Denisse Paulme, *La Mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, Paris, Gallimard, 1978, p.277.

(4) راجع كتاب Denise Paulme المشار إليه للاطلاع على مختلف الروايات المرتبطة بميث الكبش والدباء، والمعتقدات المرتبطة بالكبش والإعصار والمطر بكل بلاد السودان الغربي وبلاد إفريقيا المدارية حتى الزايير (الكونغو حاليا).

المعركة الخلاقة في كبش، وقد وصف في رواية من Bété بكونه إلهيا، وليس أي ذكر غيره يحتاج إلى وقفة توضيحية تستدعي ربطه بميث قديم مشهود في كل بلاد إفريقيا المدارية Tropicale الغربية، وفيه أن الكبش الإلهي، إله الإعصار والرعد يتجول على السحاب، ويسقط أعوانه المطر المخصب(1)، ويقذفون من السماء بحجارة الصاعقة(2)، إذ تسمى البلطات haches الصغيرة من الحجارة الصقيلة التي تبرز على سطح التربة بعد الأعاصير باسم حجارة الرعد، كما يسميها بعض الأمازيغ (تاوّونت ن إيڭناّ)، ونجدها حسب الباحثة بهياكل العبادة البيتية كرمز للإله وضمانة للخصوبة. وهذا الكبش نفسه ذو القوائم الطويلة مجسد على النقوش الحجرية بمنطقة وهران Oranie – بخصائص الإله الشمسي المصري Ammon-Râ الذي يفترض البعض أنه استوعب عبادة أقدم لإله خصوبة مجسد في كبش عبده قوم من رعاة الأغنام والخرفان على امتداد الصحراء الشاسعة التي كانت في العصور القديمة خضراء، وهو إله لقطيع الخرفان والخيرات الزراعية التي تضمنها الأمطار الطوفانية المدارية وحدها في غياب للري، ونعثر على شهادات عن عبادته بالشمال على طول طريق الواحات من سيوة حتى منطقة وهران وسوس. وبالجنوب نقتفي أثره أكثر، من Méroé إلى بلاد السودان الأوسط وحتى ضفاف Bénoué و"تشكل بقايا عبادة الكبش الإلهي هذه أحد الأدلة الأكثر تأكيدا للاتصالات القديمة عبر الصحراء بين الحضارات السوداء والمتوسطية قبل قدوم العرب إلى بلاد السودان"(3) .

وتجدر الإشارة إلى أننا نجد تجسيدا للكبش أيضا في الرسوم التي تزين واجهة المعابد الطوطمية للدوڭون، وهو يحمل بين قرنيه ثمرة دباء Calebasse بحيث يعتقد أن" الكبش يمثل الذكر والدباء الأنثى، وهو كبش من ذهب، يمكن رؤيته يتنقل عبر قبة السماء قبل كل إعصار وخلال موسم الأمطار، وثمرة الدباء تلك هي الشمس، وهي المرأة بامتياز : والكبش يضعها بين قرنيه كي يتمسك بها بين قرنيه اللذين هما خصيتان وحتى يولج فيها قضيبه الذي ينتصب على جبهته"(4).

(1) لدى قوم Fon بالداهومي مثلا حيث يتم تصور العالم بمظهر ثمرة دباء مغلقة، يمثل الكبش إله الصاعقة يعبر السحب ويتقيأ البرق منها على الأرض. أما قوم Dagomba بشمال الطوغو فيعتقدون أن الشمس في حضيرتها تحتفظ بكبش يضربها بقدمه فنسمع الرعد ويحرك ذنبه فنرى البرق، وصوف ذلك الذنب ليس إلا المطر، وحين يعدو الكبش حول الحضيرة ترتفع رياح شديدة تنشأ عنها زوبعة قوية.

(2) تسمى الصاعقة لدى بعض الأمازيغ بالجنوب باسم تاكونت م إيكنا (سندان أو حجر السماء الأملس)، أنظر محمد شفيق، من المعجم العربي الأمازيغي ، الجزء الأول، ص. 670.

(3) Denise Paulme, *La Mère dévorante*, *op.cit.*, pp. 289-290.

(4) *Ibid.*, p. 290.

لا يمكننا إلا أن نتساءل عن إمكانية وجود علاقة بين هذه الرسوم المعروفة لدى المهتمين bélier à sphéroïde المنتشرة بمناطق شاسعة من شمال افريقيا (ونقش واحة ازناكة بفيكيگ نموذج لها بالمغرب) والمعتقدات المختلفة المتعلقة بالكبش الإلهي أو بميث الكبش واليقطينة (أو ثمرة الدباء)[1] الإفريقي الذي تبتلع فيه القرعة الأنثوية الممثلة للبطن الأنوثي البشرية، فيصدها الكبش أي الذكر الذي يشقها، ويخلص أسراها من بني البشر، مستبدلا في الآن ذاته عالما مشوشا بآخر منظم، ينجم عنه انتصار الذكر وهزيمة الأنثى[2].

لم أعثر فيما تمكنت من الاطلاع عليه من مصادر اثنوغرافية مكتوبة متواضعة عموما، على مؤشرات واضحة أو آثار لهذا الميث في الذاكرة الشعبية لدى أمازيغ اليوم تسمح بالحسم النهائي في هذه المسألة، وإن كانت D.Paulme نفسها قد ألمحت إلى دراسة عن الرمزية الأنثوية للقرعة Calebasse بشمال افريقيا قد أنجزها CL.Breteau و M.Galley بمقال معنون به la pastèque et le couteau، وذلك من خلال الحكايات المغاربية التي وظفت فيها ثمرة القرع أو البطيخ كناية عن الأنثى[3].

والتشبيه بين ثمرة الدباء والبطن الأنثوي وارد في أحجية قبايلية عن الجنين يتم فيها تمثيل بطن الأم الحامل بالقرعة (تافقلوجت في القبايل)[4]. يقول اللغز:

---

(1) هذه الثمرة وبالنظر إلى خصوبتها وأنثويتها وكرويتها توحي بالامتلاء والكلية، لذا ترى فيها بعض الكوسمولوجيات الإفريقية (كالداهومي مثلا) صورة للكون والمرأة التي يفصلها الزواج عن عشيرتها الأصلية مثلما انفصلت القرعة عن ساقها).

(2) وهذا والميث يترجم حسب D.Paulme فانتازم الأم الملتهمة، ويمثل فيه الفعل الذكوري (الفحولي) التحريري للكبش خلقا جديدا على المستوى الكوني، بدونه كان من الممكن للبشرية أن تظل حبيسة العماء والالتباس داخل ثمرة الدباء التي لو تركت لنفسها لماتت مختنقة بخصوبتها ذاتها بعبارة D.Paulme، هل هي صدفة أن تسمى ثمرة القرع في الأمازيغية باسم تاخسايت التي قد تكون لها علاقة بجذر "خسي" اختنق، انطفأ، والإسم منه "أخساي"، وهو الاختناق والانطفاء وأيضا ثمرة الدباء الضخمة، مؤنثه تاخسيات؟ الدباء في بداية الميث متوحشة غير مستعملة طالما ظلت مغلقة، وخصوبتها المفرطة تظل عقيمة، إ ذ لا يمكن للثمرة أن تنفتح من تلقاء نفسها، وحين شقت نصفين بواسطة الكبش الذكر صدر منها البشر متدفقين بلا عدد ، مما يعني التأكيد بأن حضور الرجل لا يقل أهمية عن دور المرأة في الإنجاب.

(3) M.Galley et CL. Breteau, “La Pastèque et le couteau”, *Littérature orale arabo-berbère*, 1972, pp. 66-75.

(4) في مادة قرعة بالمعجم العربي الأمازيغي لمحمد شفيق مترادفان هما (تاخسيات وتافقلوجت). وتافقلوجت ربما تكون لها علاقة بلفظة تافوقلالت التي تفيد نوعا من الدباء كروي الشكل بسوس.

وتجدر الإشارة إلى أن القرعة اليابسة تتخذ شكوة لمخض اللبن، لذلك تسمى أيضا بتاخسيات في القبايل (كما في أغنية إيدير الشهيرة (سندوغ) حيث يرد في ذكر الشكوة taxsayt ger ifassen، بينما تعرف باسم تاكشولت بسوس، وهي لفظة تطلق عموما على كل ما هو منفوخ جوفه، إذ يوصف به حتى نوع من الفلفل المنتفخ iffel agecul، كما تسمى به نفاخات الأطفال، وبإيداومارتيني (سوس) تسمى النساء الجزء من البطن الذي يعتقدن أن الجنين ينشأ فيه باسم تاكشولت أوزدّار (الشكوة السفلى) مقابل تاكشّولت أوفلا (الشكوة العليا) وهي الأمعاء الغليضة، والواقع أن تمة عدة مؤشرات في الثقافة الأمازيغية توحي بأن الأمهات يستوعبن نشأة الجنين ببطن الأم على صورة تشكل كريات الزبد (توديت) بداخل الشكوة (تاكشّولت، تيكيويت، تاخسايت..) أثناء اللبن (أسندو).

أيتها القرعة (اليقطينة) السماوية	أتافقلوجت ن إيكنّا
التي يمخض ما فيها من نتاج	إيتواسّندن س لغلاّ
هل نقول لكرة الزبدة	تاواراشت أد اس نيني
يا سيدي أم يا سيدتي	أيادمو نغ أيا لالاّ
هل أنت أنثى (ضمير مخاطبة)	مل يي ما د كمّيني
أم أنك ذكر (ضمير مخاطبة)[1]	نغ د كشّيني د أيلا

ومن المتداول الشفوي لم أقف على شيء ذي بال باستثناء لعبة معروفة في سوس (أشتوكن) باسم "جدّا تاخسايت"، أي جدتي القرعة، وهي تسمية غير اعتباطية توحي بتصور تلك التمرة كما لو أنها جدة عجوز للأطفال، وربما تحيل على معتقدات أو مرويات مفقودة الآن، خصوصا وأن الألعاب كانت تكتسي طابعا طقوسيا لدى الشعوب التقليدية يرتبط بسستامها السحري الطقوسي عموما.

لكن هذه المعطيات وحدها ليست كافية للخلوص إلى نتيجة حاسمة، ويتطلب الأمر بحثا اتنوغرافيا إضافيا عن معتقدات مفترضة حول القرع والكبش إن وجدت قبل التورط بتقديم أي جواب للمسألة.

▪ حول أصل النجوم وبعض الكوكبات السماوية

وإذا كان ميث أصل الشمس والقمر يفسر أصل النجوم (إيتران) كلها بربطها بالفول (إيباون)، وهو الأمر الذي نجد له أثرا في سوس أيضا من خلال العبارة[2] التي يطلب من الطفل ترددها : يان إيبيو س يان إيتري، سين إيباون س سين إيتران ....، فإن هناك ميثات أخرى مبثوتة في أرجاء بلاد الأمازيغ تحاول تفسير أصل بعض النجوم المعروفة التي تسم المخيال الشعبي أو توظف للاستدلال بها على الزمن أو الاهتداء بها إلى الطريق وتحديد الاتجاهات أو التنبؤ بالمناخ، من قبيل الثريا ونجوم حزام أوريون أو الدب الأكبر أو الأصغر أو الشريط المشكل لدرب اللبانة.

---

(1) Y. Allioui, *Timsal*, *op.cit.*, p.164.

(2) أنظر مقالنا من الفول إلى النجوم ضمن دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي.

فالثريا، واسمها الأمازيغي بسوس هو إيداصطّ[1]، تفسر بكونها في الأصل جماعة فتيات (تيرباتين) عذراوات وحسناوات تحولن إلى كوكبة نجوم لأنهن إما اغتسلن بالحليب أو باللبن (سّيردنت س أوغّو) حسب إحدى الروايات[2]، أو أنهن في رواية أخرى أفطرن في رمضان (شّانت رمضان)[3].

أما النجوم المشكلة لحزام أوريون (إيمانارن)، فيروى أنها كانت في الأصل رجالا معهم كلبهم (إيركَازن د وييدي نسن) ارتكبوا جريمة قتل، فعوقبوا بأن رفعوا إلى السماء، وإلى جانبهم كلبهم.

لـدى التـوارگ تعتبـر الـثريا بنـات الليــل (شت أهوض cet ahûd)[4]، وتختزل في ثلاثة أزواج لها أسماؤها الخاصة التي تنتمي لنفس الجذر، أما السابع فهو عين طفل انتزعت منه فارتفعت إلى السماء[5].

أما أوريون (أمانار) مثلما هو اسمه بسوس، فيتداول التوارگ في تفسيره روايتان[6]، فهو تبعا للأولى يخرج من بئر موحل، ونجم (Rigel رجل الجبار) أضار ن لاكو (الرجل في وحل) هي آخر رجل يخرجها من الطين، أي أنه النجم الأخير حين يرتفع من الشرق. حسب الرواية الثانية هو قناص متمنطق بحزامه (ويسمى تاگبست ن أومانار، وهو حزام

---

(1) بهذا الإسم تعرف في آيت باها حتى الآن لدى الشيوخ، وهو الإسم ذاته الذي أورده التونارتي في معجمه الذي حققه Boogert، وضمه كتابه كشف الرموز، وباسم تيسّضيس ذكرها الحسين دمامي الذي أورد أيضا هذه الرواية المتعلقة بالاغتسال بالحليب والمعروفة في دادس ضمن مقاله: "دراسة انتروبولوجية لثقافة الطعام. وادي دادس نموذجا"، جريدة تاويزا، ع. 79، أكتوبر 2003.

(2) تتداول هذه الرواية في دادس وبتيمسورت أيضا بسوس.

(3) يروى أن نجوم الثريا في أصلها شابات دخلن إلى غرفة (أحانو) حيث اختلين فيها، وأغلقن جميع المنافذ والفجوات (تيشنبا) حتى لا يتسرب منها النور، وأفطرن في شهر الصيام ccant remdân فمسخن نجوما رفعهن الخالق إلى السماء، حيث يسومهن العذاب بأن يبتن الليل شتاء في السماء (تاكرست)، فيعانين من برده القارس، ويقلن زوالا صيفا فيلفحهن القيظ الشديد، أما امانار فهو يسير خلفهن لأنه حمل إليهن الماء حين إفطارهن في رمضـان، فـحوله الخالـق هـو أيـضـا إلـى نـجـم يـرافقهـن، هـن يـتقـدمن، وهو يتعقبهن nttnti zwarnt, ntta iggura asent، أنظر: Laoust, *Mots et chosèèes berbères, op.cit.*, p.254.
وفي رواية أخرى من الأوراس أوردتها Germanie Tillion تعد الثريا ككوكبة constellation أميرة يغازلها راع (وهو كوكبة أخرى)، واسمه علي بن شوية فتصده، فيحاول إغراء الجواري (وهي كوكبة ثالثة)، لكنهن بدورهن ينبذنه، إذ يغيظهن ألا يلتفت إليهن الراعي إلا بعد خذلان الأميرة له، فيعاملهن على أنهن السبيل الوحيد المتبقى له le pis-aller. وهكذا ظل الراعي المسكين هائما بينهما إلى الأبد، من الأميرة إلى الخادمات، ومن الخادمات إلى الأميرة، وهما معا يصدانه، والثريا هي كما قال عنها الأهالي في الأوراس ابنة يوليز (أي شهر يوليوز)، "تأتي مع التين الرطب، وتموت حين تعم الرياح، أي في فبراير. أما علي بن شوية فهو kukayad لدى التوارگ، وينطبق على نجم الدبران aldébaran من كوكبة الثور taurus، ويمثل لديهم راعيا ومعه قطيعه، وهو مثل علي بن شوية يتبع تارة الكوكبة التي تليه، وتارة تلك التي تسبقه، وهما معا تصدانه.
Germaine Tillion, *Il était une fois l'éthnographie, op.cit.*, pp. 141-142.

(4) يعني بأمازيغية المغرب issis n îd

(5) R. Basset, " Recherches sur la religion des Berbères", *op.cit.*, pp. 16-17.

(6) *Ibid*.

أوريون) – وهي التسمية ذاتها التي يعرف بها في سوس أيضا، تحديدا بلاخصاص – ويتبعه كلب (أيدي)، وهو نجم (Sirius الشعرى اليمانية) تتقدمه غزالات إيهنكاض[1] وهي كوكبة الأرنب constellation du lièvre .

أما كوكبة الدب الأكبر فيتصورها أمازيغ الجنوب على أنها بقرة، إذ تسمى في المغرب الشرقي باسم (تافوناست)[2]، وفي سوس باسم (إيزكارن) أو "أزكر ن إيكنّا "[3] أي بقر السماء، ولدى التوارگ تمثل ناقة (تالمت) وصغيرها. والنجم القطبي هو أمة تسمى lenkcem بمعنى "أمسك"، لأنه يتعين عليها أن تمسك بصغير الناقة (أورا) حتى تحلب أمه. ويروي التوارگ في تفسير أسطورة تحمل تأثيرا دينيا، ذلك أن كوكبة الدب الأكبر (تالمت) هي في الأصل ناقة في ملكية النبي نوح، لكن سبعة رجال نبلاء Nobles وضمنهم رجل أمازيغي من التوارگ قتلوها، فتحولوا عقابا لهم إلى حيوانات، فالتاركي تحول إلى ورل (أغاتا)، بينما مسخ الآخرون ابن آوى[4] وحرباء.. وغيرها من الحيوانات. أما الناقة فقد تحولت إلى كوكبة من النجوم في السماء هي المعروفة بالدب الأكبر، والنجم القطبي هو رأسها. ومنذئذ وأمازيغ الصحراء لا يأكلون الورل (Ourane أو Varan) لأنهم ينظرون إليه على أنه خالهم[5].

أما كوكبة العقرب فتسمى تارة تاغردمت (العقرب) وتازّايت (النخلة) تارة أخرى. لقد أراد فتى، واسمه amrot، وهو النجم نير العقرب antarès ، الصعود إلى النخلة، لكنه وصل إلى منتصف علو الشجرة، فلمح فتيات جميلات قد أتين من بركة، فبقي في منتصف العلو يتأملهن[6].

وكما يعتقد بأن عدد أوراق شجرة العالم بعدد الأحياء، يسود الاعتقاد لدى الأمازيغ أيضا أن النجوم في السماء هي بقدر عدد البشر على الأرض، وأن كل نجم يهوي مما يعرف بالنيازك في السماء، إنما يعني أن أحدهم قد مات، وهذا معناه أن الأمازيغ يؤمنون بتفاعل المجموع الكوني وبترابط العوالم المختلفة من الميكروكوسم الممثل في البشر وحياة

---

(1) إيهنكاض هي جمع اهنكض لدى التوارك، وتعني الغزال، وهي أزنكض (تجمع على إيزنكاض) في سوس، ذلك أن الزاي تنقلب هاء لدى أمازيغ الصحراء الكبرى مثل تازارت (تاهارت)، إيزي (إيهي).

(2) تسمى هذه الكوكبة بالمغرب الشرقي لدى أيت مرغاد tafunast (البقرة). أنظر حداشي:
Dictionnaire tamazight Français (parler ayt merghad), p.158.

(3) Nico Van Den Boogert, *"La révélation des énigmes". Lexiques arabo-berbères des XVII° et XVIII°* siècles, *op.cit.*, p. 114.

(4) ابن أوى هو أوشّن chacal، ويسميه أمازيغ الصحراء : إيبكي .

(5) R. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, *op.cit.*, pp.16-17.

(6) *Ibid.*

الإنسان التي تشكل مجموعة اتصالية مع الماكروكوسم الذي تشكله الأرض والسماء وما بينهما من أحياء من نباتات وأشجار...

▪ أصل الشريط المجري (الطريق اللبني)

تسمى المجرة درب اللبانة باسم يمكن ترجمته عموما بطريق التبن، في أغلب المناطق الأمازيغية مع بعض الاختلافات، ففي القبايل تسمى (أبريد ن واليم)، وفي الأوراس، وايت سغروشّن وايت واراين(أبريد ن أولوم)، وفي سوس والأطلس الكبير يستعمل تارة اسم (تابريدا ن واليم) بأشتوكن مثلا، أو (إيماكرن ن واليم) أي (لصوص التبن) في أيت باعمران، أو أغاراس ن إيماكرن ن واليم (طريق سارقي التبن)، أو أغاراس ن واليم، لكن هذا الاسم السائد ينافسه تركيب آخر بجنوب المغرب، وهو أسيف ن إيكنوان (نهر السماوات)[1]، أو أ جكو ن تيكناو (عمود المطرات) في بجاية و مزلاّو لدى التوارگ.

والاسم"طريق التبن" الأكثر انتشارا يستند إلى تفسير ميثي مؤداه حسب ما يروى في الأطلس الكبير أن بعض النجوم سرقت التبن (كرا ن إيتران أوكرن أليم)، وحملته، فكان يتساقط منها في الطريق (سضرنت غ أوغاراس)، فيتشكل منه الشريط المجري[2]، وفي رواية أن رياحا قوية هبت فجأة، فبعثرت التبن المسروق، ونثرته على الطريق التي سلكوها.

(1) في ميثولوجيا الأنكا يعتبر الطريق اللبني النهر الأكبر للسماء، منه ينهل إله الرعد ليرسل الأمطار إلى الأرض. أنظر:
Chevalier, *Dictionnaire des symboles*, *op.cit.*, p.1024

(2) E. Laoust, *Mots et choses berbères, op.cit.*, p.254.

الفصل السادس

التفسير الميثي لبعض الظواهر الجوية

1- تاسليت أونزار (قوس قزح) :

يسمى قوس قزح بالأمازيغية تاسليت أونزار، فهو مؤنث، ويعني عروس أنزار (المطر)، وهو يمثل في الميثولوجيا الأمازيغية الأرض، وقد اقترنت بالإله أنزار، وزفت إليه في أبهى حلة مزركشة من ألوان الطيف، ذلك أن المطر الضروري للخصوبة هو في الميثولوجيا الأمازيغية السائل الناجم عن زواج كوني بين الأرض والسماء ممثلة في ملك المطر (أݣلّيد ن أوݣفّور) حسب ميث يفسر طقوس تاغنجا، ويعرف باسم تاسليت أونزار، حيث تتبدى فيه الأرض كفتاة في نهر جاف تستغيث بأنزار الذي يهب لمعانقتها ومدها بالمطر، ويعيد لها الحياة .

لقد أثارت ألوان قوس قزح الزاهية، وارتباطه بالمطر واهب الخصوبة متخيل الأمازيغ، وجعلتهم ينظرون إليه على أنه نموذج للعروس البشرية ذاتها، والسيدة المنذورة للسماء، وسمته لهذا السبب باسم (لالاّ ن إيݣنوان) في بعض المناطق، ونسبت إليه أصل الألوان المختلفة للطيور، ففي ميث من الجنوب(تارودانت) دونته طايطاي أن "ريش الطيور كان في البدء متشابها، لقد كانت كلها سوداء اللون، وكانت إذا رأت عروس المطر (قوس قزح) بألوانها الآسرة، تغار منها، وتحلم بأن يكون لها ريش مزركش. ذات يوم، هاجم سرب من البعوض عروس المطر (قوس قزح)، وبدأ في التهام ألوانها بشراهة. أمام هذه المحنة، هبت بعض الطيور لنجدتها، بينما اكتفى بعضها، وبسبب الغيرة بدور المتفرج.

وعندما تم طرد البعوض، عبرت تاسليت أونزار عن اعترافها بالفضل، فمنحت البعض منها لونا من ألوانها، وللآخرين عدة ألوان حسب فضل كل واحد واستحقاقه في عملية الإنقاذ. وهذا ما يفسر كون بعض أصناف الطيور احتفظت بريشها الأسود، والبعض منها ذات لون واحد مغاير، بينما تحظى أخرى بريش مزركش[1].

---

(1) N. Ghozali Thay Thay, *Contes et légendes du Maroc, op.cit.*, pp. 115-116.

2 - الكسـوف :

إذا كان الميث المعروض آنفا يعزو الكسوف أو الخسوف ذاته إلى اختلالات كونية تتحمل مسئوليتها الساحرات (تيقدّاشين) اللواتي يستنزلن القمر والشمس من مواقعها الفلكية فيغرقنها في حمرة من الدماء التضحوية كما بينا، فإن اعتقادا آخر بسوس (تحديدا تاليوين) يقضي بأن الكسوف ينشأ بسبب نزاع بين الجرمين (إيس إيمّرقش وايور د تافوكت) ويتشاءم الناس من تلك الظاهرة أو يهابونها إلى حد أنهم يدخلون إلى بيوتهم، ويحتجبون بها لأن هذا النزاع يهدد باختلال كوني، وقد ذكر H.Basset نفس المعتقد بتيديكلت (بالجزائر) حيث يعتقد بأن ظواهر الكسوف تنجم عن صراع بين الشمس والقمر، وأنه يتم نصرة الأول بقرع الطبول وبالنطق بالشهادتين، ويستدل H.Basset بحدسه أن هذا الاعتقاد لمما يقربنا من الميث[1]، وهو لم يجانب الصواب، وإن لم يهتد إلى نصه في ما يبدو، ذلك أن هذا المعتقد يجد توضيحه في ميثات أمازيغية مغربية منها نص أورده Coller ينسب الكسوف إلى نشوب عراك بين الشمس والقمر بين الفينة والآخرى بسبب علاقة زواج غير موفقة، إذ لا تقود بدورها إلا إلى اختلال كوني مهيب ينعكس في ظاهرة الكسوف كما هو شأن زواج أوشّن Chacal الذي ينجم عنه تلاقي الأضداد (شمس / مطر، جاف/ رطب).

يقول الميث: "تعد الشمس، وهي مؤنثة في الأمازيغية (تافوكت)، بمثابة عجوز مشاكسة تحرق وتجفف كل شيء، رغم أنها قد تكون نافعة أحيانا. وقد عقدت قرانا مع الرجل العجوز المسكين أي القمر (المذكر في الأمازيغية - أيور) ولكن ليس بينهما تفاهم، ولذا ظلا منفصلين، لكن يحدث أحيانا أن يقع الزوج في يد الزوجة فتنهال عليه ضربا أثناء الكسوف، فيطلب منها العفو، لأن قرانهما مشؤوم لا أمان فيه"[2].

ويبدو أن تفسير الخسوف أو الكسوف بوقوع أحد الجرمين السماويين في قبضة الآخر هو ميث أمازيغي قديم، يعزز ذلك أسماء الكسوف في الأمازيغية كما أوردها محمد شفيق، وهي أنّوبّز (بزاي مفخمة) وأزّاغ. فالأول يعني الوقوع في قبضة أحد، إذ يقال مثلا إينّوبّز (بزاي مفخمة) وايور بمعنى تم الإمساك به، أما الثاني المشتق من يوزغ فيفيد الإغارة والغزو، ويفيد ذلك أن أحدهما تعرض للإغارة عليه من الثاني. كما يستعمل فعل ذو دلالة مماثلة في كل من نفوسة بليبيا وفيكيگ بالمغرب، وهو إيتواغ وايور أو تتواغ تفوت)،

---

(1) H.Basset, *Essai sur la littérature des Berbères, op.cit.*, p.177.

(2) Ange Coller, *Essai sur l'esprit du Berbère marocain, op.cit.*, p. 328.

والاسم منه تواغيت ن تزيري خسوف القمر، وتواغيت ن تفوشت كسوف الشمس في نفوسة بليبيا.

ثمة رواية أمازيغية أخرى من الريف، قد أوردتها طايطاي[1] أيضا عن الصراع بين الجرمين تروي أن القمر كان مغرما بالشمس، لكن الشمس لا تحبه، فهي ترى أنه كان كثير السهر ليلا يلاحق النجوم الأخرى. غير أن القمر استمر في مطاردتها وإزعاجها، مما أغاظها فأخذت حفنة من الرماد، فألقتها على وجهه. ولذا لا يزال حتى الآن يحتفظ بلطختها في شكل بقعة سوداء. لكن هذا لم يثن القمر عن عزمه رغم أن الشمس تتجنبه دوما، فهي تشرق حين يغرب، وتغرب حين يشرق، فهو لا يزال يلاحقها يائسا رغم أنهما لا يلتقيان إلا خلال الكسوف"، وفي رواية أخرى دونتها من قبيلة بني بوغافر[2] الناظور أن القمر (أيور) وقع في غرام الشمس (تافوشت) وتزوج منها، (تخسن جار اسن، تافوشت تمرش أكد وايور)، لكن شجارا وقع بينهما ذات يوم (إيجّن نهار مّنغن)، فغضبت الشمس (تخيّق تفوشت) وأخذت حفنة من الرماد، فرمته به (تيسي خ أوفوس نس إيغد تنضرت خ أويور)، وذاك هو السبب في لطخته السوداء. وكلما تشاجرا حدث الكسوف.

تمة في تاليوين رواية أخرى للميث تفسر نور القمر وكونه جرما ليليا بنفس الرؤية التي تضمنها الميث الريفي، وهو كونه وقع في غرامها، وأراد الزواج منها. ففي الرواية السوسية تلك أن "القمر (أيور) تمسك بالزواج من الشمس (تافوكت) رغم استنكاف هذه الأخيرة منه، فهي لم تقبل به زوجا لأنها شديدة الاعتداد بضيائها، وترى نفسها أبهى منه (أر تّيني د إيخف نس توفت غ وافولكي)، ولما تقدم إلى خطبتها، رفضته بشدة، واعتبرت طلبه ذاك اجتراء وتطاولا عليها، وبغية معاقبته على هذه الجرأة الزائدة منه، فقد أحرقته بلهيبها (تجدرت س تيفاوت نس)، ومنذئذ والقمر يتجنب الشمس نهارا، ويتلظى بنارها التي لفحته، فيشع النور من التهابه ليلا، وهو يتعذب"[3].

فكما يبين الميثان فإن الشمس ينطبق عليها ما ينطبق على بديلها النار التي ينظر إليها إما على أنها مخصبة (خيرة) أو متوحشة (معقمة)، وهذا ما يفسر لم يتردد الثرات الحكائي الأمازيغي بين اعتبار الشمس (تافوكت) فتاة فاتنة الجمال وسيدة مقدرة يتوجه

---

(1) N.Ghozali Thay-Thay, *Contes et légendes du Maroc, op.cit.*, p. 09.

(2) الميث المفسر للكسوف وللبقعة السوداء للقمر رواه مرزوق دبزا عن والدته المرحومة لويزة بلعيون (وعمرها حين توفيت سنة 2005 هو 80 سنة) وهي من دوار اعزانز بقبيلة بني بوغافر (إقليم الناظور).

(3) هذا الميث روته السيدة نيد ياسين فاطمة، 50 سنة، من دوار أكرّ-تاليوين.

إليها بالخطاب في الحكايات[1] والطقوس من قبيل طقس انتزاع أول سن[2] بصيغة ألالاّ تافوكت، سيدتي الشمس، أو النظر إليها على أنها عجوز مشاكسة شريرة ومؤذية.

هذه الشمس الجميلة (الفتاة) هي التي كان الخفاش فرتطّو ينوي الاقتران بها لكنها صدته وجرحت نرجسيته، فقرر مجافاتها إلى الأبد بعد أن اختار ألا يخرج إلا ليلا حين تغيب كما يقول الميث المتداول في مناطق الجنوب الشرقي في بلادنا : في الزمن البدئي كان الخفاش كباقي الطيور نهاريا diurne أعجب بجمال الشمس فأغرم بها، فتقدم إليها طالبا الزواج منها، لكن تافوكت رفضته وأعرضت عنه هازئة : أأتزوج بأقرع (أد أويغ أمجّوض!)، فحز في نفس الخفاش هذا الصدود والقول الجارح، فأقسم ألا ينظر في وجهها أو يلتقي بها أبدا، لذلك صار طائرا ليليا Nocturne لا يخرج إلا حين تغرب وينسدل الظلام.

ولهذا السبب فيما يبدو يكنى عن الخفاش بصهر الشمس أو خاطبها أضكّال ن تافوكت[3] لدى أمازيغ المغرب، وبصهر الليل أضكّال ن إهوض لدى أمازَيغ الصحراء التوارگ، فهذان المعطيان اللغويان اللذان يعودان إلى منطقتين متباعدتين يفيدان بتغلغل هذا الميث في القدم، وارتباطه لا محالة بالرصيد الميثولوجي الأمازيغي القديم.

وتجدر الإشارة إلى أن قرع الطبول لنصرة الشمس خلال الكسوف كما ذكر هنري باسي في تيديكلت، والذي ربما هدفه إثارة الضجيج هو أمر يعرفه عدد كبير من المجتمعات البدائية والمتحضرة معا، وهدفه الظاهر لدى هذه الشعوب كما ذكر ليفي شتروس هو إخافة الوحش أو الحيوان المستعد لالتهام الجرم السماوي (الشمس أو القمر) من أجل حمله على الفرار، وهذه العادة قد تم رصدها في العالم بأسره، في آسيا بالصين والهند وبيرمانيا وماليزيا، وفي إفريقيا خصوصا في الداهومي والأراضي المجاورة له، وفي أمريكا من كندا إلى البيرو مرورا عبر المكسيك. كما يعرفها القدامى أيضا بما أن

---

(1) ثمة حكاية واسعة الانتشار في المناطق الأمازيغية تتوجه فيها الأم الحسناء الحامل في رواية بسوس إلى الشمس قائلة :
a lalla tafukt, mel iyi ma rad arugh? mad iyi yufen negh d mad kem yufen?، سيدتي الشمس، ماذا سأنجب يا ترى؟ من هي أجمل مني، أم من هي أجمل منك؟ وترد عليها الشمس بأن ما في بطنها أجمل منهما جميعا، فتنتابها الغيرة فتدبر المكائد لابنتها للتخلص منها حتى لا تنافسها في جمالها.

(2) ترفع السن الأولى بعد انتزاعها نحو الشمس في سوس، ويقول صاحبها : a lalla tafukt, ha axs n yixss, fek iyi d win uregh أو a lalla tafukt, ha axs n ughyul, fek iyi d win uznkêd

(3) محمد شفيق ، المعجم العربي الأمازيغي، الجزء الثالث، ص. 431.

Tite–rive و Tacite قد ذكراها، ويبدو أنها استمرت حتى عهد قريب إما بشكلها التقليدي أو مختزلة إلى ميث يفسرها[1].

3 - الرعد والبرق : إيكّيك د أوسمان

يفسر أمازيغ سوس الرعد (إيكّيگ) والبرق (أوسمان) بنسبتها إلى كائنات خارقة هي إما تاغزنت أو عزراين (عزرائيل) الملاك المجنح، أو إيكلدَان (ملكين سماويين).

المعتقد السائد أكثر هو المتعلق بعزرائيل، إذ يشمل كل مناطق الجنوب تقريبا، ويفيد أن البرق ينتج عن ترميش عين عزرائيل، أما الرعد فينجم عن تحريك أحد جناحيه (إيغ ار إيسموسّو إيفراون).

في أيت باعمران يعتقد أن الرعد ينتج عن تحريك عزراين أحد جناحيه، أما إن حركهما معا فتلك نهاية العالم.

رواية أخرى في أشتوكن ترى أن الرعد ينجم عن تحريك عزرائيل أصبعه الصغير، أما البرق فلنفس السبب (أي فتح عينيه بسرعة ثم إغماضها).

والرعد الذي يتم تفسيره بخفقان عزرائيل لجناحه يذكرنا بالطائر الميثي المحدث للرعد بخفقان أجنحته كما نجده في ميثولوجيات الشمال السبيري الكبير، وفي ميثولوجيات القارة الأميركية، فهو بط بري Canard sauvage لدى Samoyedes أو هو طائر من حديد، ويمثله لدى اليوراك Youras طائر الإوز، وهو نسر لدى Teleoutes de l'Altai[2] .

في سوس أيضا يتم تفسير أوسمان وإيكّيگ بميث مختلف يشخص الظاهرتين في شكل ملكين هائلين متعارضين. يقول الميث[3] : البرق والرعد ملكان في السماء "إيكّيگن د أوسمان كان سين إيگلدان" أحدهما (الرعد) يقول : لندمر العالم (أد نسقربل دّونيت)، والثاني (البرق) يرفض، الأول يدوي (يان أر إيزعيرّي)، والثاني ينير العالم (يان أر ياكّا تيفاوت إيـ دّونيت)، ونجد في الجزائر رواية مماثلة ترى فيهما ملكين عملاقين أحدهما ملك للخير والثاني للشر، وعندما يلتقيان فإن الصراع القائم بينهما يتسبب في البرق والرعد، فإذا انتصر ملك الخير فإن المطر يهطل، وإذا حدث العكس فإن الرياح ستهب بقوة[4].

---

(1) L. Strauss, *Le Cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p.293.
(2) Chevalier, *Dictionnaire des symboles*, *op.cit.*, p. 954.

(3) هذا المعتقد من منطقة أيت باعمران.
(4) قاموس أساطير الجزائر، ص . 58.

في إيمنتاكًن يعزى الرعد والبرق إلى غولة سماوية كونية تطحن في فصل الشتاء (تاكًرست) حبوب الفول (إيباون) لتصنع منها أكلة "البصارة" (تالخشا) في رحاها السماوية، فكانت تدير مقبض الرحى (أسكتي) فينجم الرعد (إيكّيگ) عن دوي تدوير الرحى[1] أزرگ. والتقاء شقي الرحى (إيغرفن ن أوزرگ) يؤدي إلى اندلاع الشرار (إيضكّيگن) في شكل برق أوسمان.

في أيت عيسي بإيحاحان يعتقد أن العالم يحمله ملك عملاق أو وحش (أغزن) له جواريه (تيويوين). فإذا حرك جناحه (إيفر) حدث البرق (أسمامن)، والمطرة الشديدة (إيكًنو) إذا تثاءب. وإذا عملت إماؤه في الطحن برحاهن (إيزركًان نسنت)، يحدث الرعد (إيكّيگ)، وهكذا يختلط الرعد والبرق والمطر[2].

ويمكن افتراض أن الملاك عزرائيل أو الملكين أو السعالى في السماء ربما تشكل شخوصا ميثية حلت محل آلهة قديمة، تنوسيت أو عوضت في إطار عملية استرداد معتقد "وثني" أو احتوائه دينيا بنسبة أبطاله الإلهيين إلى كائنات يتقبلها الشعور الديني والوعي الاجتماعي، يعزز هذا الافتراض ما نجده من تحول الربة" فينوس" في ميث بسيكه Psyché إلى سعلاة في الرواية الأمازيغية التي لا تزال متداولة لهذا الميث كما سنشرح لاحقا.

وعن كيفية ظهور هذه الظواهر الجوية (الرعد والبرق والسحب) في زمن البدايات في الأطلس الكبير يتم تداول ميث ذي صبغة دينية واضحة، ويروي أنه "في بداية الخلق كان المطر يهطل بدون سابق إنذار أو مؤشرات، فلم يكن هناك لا برق (أوسمان) ولا رعد (إيكّيگ) ولا سحب (أمدلو). ذات يوم كان خزاف (بو إيدقّي) قد أنهى صنع أوانيه الفخارية (إيروكوتن ن إيدقّي) من جرار (تيبوقالين) وأقداح (تيزعكونين)، فعرضها للشمس حتى تجف وييبس طينها، لكن زخة مطرية شديدة (تيكًنوت) أتلفت كل ما صنع، وحولته إلى كومة من صلصال لا شكل له، فبكى الخزاف وتوجه إلى الخالق بالدعاء أن يبعث للبشرية بإشارات توحي بقرب هطول المطر حتى يتمكن من تجنيب أوانيه أي ضرر قد يلحق بها، فلبى الخالق دعوته، فكانت الضباب والسحب والبرق بمثابة المؤشرات المنذرة بهطول المطر".

---

(1) من الطقوس الهادفة إلى درء مخاطر الرعد والوقاية منه طقس يقوم على تدوير الرحى لتصدر صوتها في تاشكاكالت.

(2) روى هذا الميث الأخ حميد أشتوك عن والدته من أيت عيسي من قبيلة إيحاحان.

4 - الصاعقة : تاڭرسا ن إيكنوان

تعرف الصاعقة في اللغة الأمازيغية باسم تامكرازت ن إيڭنوان سكة السماء Soc du ciel أو تامكرازت ن إيكّيگ سكة الرعد أو فقط تامكرازت لدى أمازيغ الأطلس الكبير بالمغرب، كما تعرف بلفظ يدل على نفس المعنى (سكة المحراث)، وهو تاڭرسا في القبايل والأوراس بالجزائر، وتاڭرسا ن إيڭنوان في تاليوين (سوس).

وتفسير هذه التسميات مرده إلى المعتقد السائد لدى الأمازيغ عن كون نار الصاعقة تسقط على شكل سكة محراث تاڭرسا[1]، إذ يقال عن الشجرة المصعوقة مثلا تيوت يت تكرسا أي ضربتها سكة المحراث[2].

ويعتقد أيضا بالقبايل حسب ما أوردته N. Plantade أن النار السماوية للصاعقة في نقطة التقائها بالأرض تتحول إلى سكة محراث تسمى سكة الذهب ، تاڭرسا ن دّهب (أورغ)، ومزية هذه السكة الذهبية كما يشاع عنها أن من حظي باستعمالها في الحرث توفر له محاصيل وفيرة تغنيه بقية عمره، ولذلك يبدأ الناس في البحث عنها كما يقضي المعتقد فور سقوطها.

وإذا انطلقنا من قول إلياد : "أن الصاعقة هي سلاح إله السماء في كل الميثولوجيات، والمكان الذي يضربه بالصاعقة يصبح مقدسا، والناس الذين يصعقهم يصبحون مكرسين consacrés ، والشجرة التي تسقط عليها الصاعقة غالبا ما تحمّل بحظوة واعتبار الإله الأعلى divinité suprême وأنه يعتقد لدى شعوب متعددة أن الحجارة المسماة حجارة الصاعقة، والتي ليست في غالبيتها إلا حجارة صوان ilex ما قبل تاريخي، هي بالضبط سن Pointe سهم البرق، ولذلك تقدس وتحفظ بنوع من التخشع"[3]، وهي نفس المعتقدات تقريبا التي عرضنا لها لدى الأمازيغ، وإذا أخذنا بعين الاعتبار أنه في ميثولوجيات متعددة يرمز لصاعقة النار السماوية بحجارة أو قاطعة حجرية Hache أو أداة حادة من معدن نفيس تشق بقدر ما تخصب، وتنسب لآلهة كما هو الشأن بالنسبة لبلطة Parashu – Rama ومطرقة Thor الإله الاسكنديناڤي، والفاجرا Vajra لكل من Shiva و Indra التي هي صاعقة وماس في الآن نفسه، والسهم الذهبي للإله Apollon hyperboréen الخ[4]، إضافة إلى ارتباط الصاعقة بإله الأعاصير والرعد لدى شعوب من جنوب الصحراء

(1) E. Laoust, *Mots et choses berbères, op.cit.*, p.189.
(2) N. Plantade, *La Guerre des femmes en Algérie, op.cit.*, p.32.
(3) M. Eliade, *Traité d'histoire des religions , op.cit.*, p.58.
(4) L. Benoist, *Signes, symboles et mythes*, Paris, PUF, 1981, pp. 60-61.

تقدس ما تسميه حجارة الصاعقة كما سبقت الإشارة، والتي يرتبط برمزيتها ورمزية الصاعقة وهذه الادوات المقدسة المنسوبة إليها الآلهة الحدادون لـ T'on-jen (Kouang-si) بالتيبت أو لدى الدوگون بإفريقيا، فإن هذا الكم من المعطيات وغيره كثير يضيق المقام لعرضه هنا، يوحي بأن المعتقد الامازيغي بسقوط الصاعقة في شكل سكة محراث مقدسة أو ذهبية أو على الأقل في شكل حجارة سماوية كما هو الشأن لدى الشعوب الإفريقية جنوب الصحراء يشكل صدى لعبادة قديمة أو لإله سماوي Dieu ouranien تنوسيت عبادته، وبقيت آثاره في اللغة الأمازيغية، وبعض الاعتقادات المفصولة عن سياقها الديني الاصلي، وهذا الأمر ذاته سبق أن ألمحت إليه N. Plantade في المرجع السابق.

إن قوة تخصيبية وسحرية وتطهيرية قد نسبت للصاعقة باعتبارها نارا سماوية ذات طابع قدسي رهيب، فهي تتلف وتخصب، تخرب وتولّد في الآن ذاته، بحيث تستبطن الحياة والموت، فهي بصفة عامة رمز للنشاط السماوي، وللفعل التحويلي للسماء على الأرض، وقد انعكس ذلك التصور على الحديد والسكة التي تصنع منه، والتي تولدت من القوى المقدسة لنار الحداد التي تشابه النار السماوية للصاعقة، إن لم تكن تمثلها أو ترادفها كما هو شأن (تاگرسا).

فسكة المحراث (تاكرسا) إذ تتيح اتصال السماء بالأرض، تمثل أيضا اتصال الرجل بالمرأة[1]، فهي شبيهة في رمزيتها بأزطّا (النول)[2]. وهي كمعادلها السماوي "الصاعقة" تؤدي أدوارا تطهيرية وتخصيبية وسحرية في كثير من الطقوس التي توظف فيها في بلاد الأمازيغ، فهي تتدخل (هي أو مادتها الحديد) لتغيير الوضعيات وقلب الأحوال (كما تقلب التربة في الحقل خلال الحرث) من قبيل تغيير المناخ بتلطيفه إذا اشتدت حرارة الطقس، إذ يتم غمس سكة المحراث في الماء بالقبايل أو سقيها به في سوس لهذا الغرض[3]، أو

(1) في أعراس أركانة مثلا حين تدخل العروس بيت العريس ينادى عليه : لوح لوز إيسلي، فيطل عليهم من أعلى البيت، ويرمي باللوز (أو التمر) ثم يطلق بندقية ويرحب بالموكب ويقول أهل العروس : أتونا بالعريس (آرا يادّ إيسلي) فيؤتى لهم بطبق isggwi من القمح وفوقه سكة المحراث Tagwrsa، فسكة المحراث تمثل الزوج العريس الذكوري المخصب (يزكي ذلك كونه يلقي بالتمر واللوز رمز الخصوبة) من أعلى البيت، فهو يتماهى مع السماء وتاكرسا (ذات الأصل السماوي)، بينما تمثل العروس بالطبق (إيسكي) الممتلئ قمحا (رمز الحقل / الأرض)، وبدونهما لن يتحقق الإنتاج، فلا خصوبة دون تاكرسا التي تشق الأرض وتفلحها كما يشق قضيب العريس عضو العروس الجنسي.

(2) T.Yacine, *Les Voleurs de feu*, *op.cit.*, p.133.

(3) وبإيحاحان يلقى بالسكين المصنوع بدوره من حديد في جرة من الماء في حالة اشتداد الحرارة.

تستعمل لاستيقاف المطر الهاطل في غير أوانه إن كان يهدد بإتلاف المحاصيل(1)، كما تستعمل أداة للخصوبة وللعلاج والتطهر ودرء الأذى، والحماية من التأثيرات السيئة(2).

وإذا كان الحديد المعالج بالنار ينطوي على قوة مقدسة، موقرة ورهيبة في الآن ذاته(3)، في الطقوس، بالنظر إلى أصله السماوي(4) المرتبط بالصاعقة خصوصا في شكل سكة المحراث (تاگرسا)(5)، فإن ذلك سينعكس على النظرة التي يشكلها الأمازيغ عن الحداد (أمزيل) باعتبار استخدامه للنار في صنع السكك والأدوات الحديدية في المجتمع التقليدي الأمازيغي، فهو مزدوج القيمة لأنه من جهة كائن يوحي بالخوف والرهبة(6)، ويحتل مرتبة شبه دنيا في التراتبية التقليدية في المجتمع الشمال إفريقي(7)، لذا غالبا ما كان يتولى مهمة الحدادة أشخاص أغراب عن الجماعة(8)، أو ينحدرون من سلالة سوداء

---

(1) إذا رغب في احتباس المطر في الفصل الجاف حين يشكل هطوله تهديدا للمحاصيل يتم تعريض سكة محراث ملتهبة محمرة بالنار على أرضية بيدر. فسكة المحراث بتعريضها للنار تتيح سحريا جعل السماء جافة، علما أن تاكرسا ذات أصل سماوي، فهي تصير حين تحمر من الحرارة بديلا للشمس الحارة المرغوب بها.

(2) في القبايل ترش العروس نفسها بالماء الذي تم به غسل محراث، وفي سوس يتم الاغتسال فوق السكة أو يتم التبخير فوقها للوقاية من الأذى أو شر العجز الجنسي لدى العرسان (توقنا ن إيسلي)، فتاكرسا ترمز للخصوبة، وتقي من التأثيرات السيئة التي يمكن أن تؤذي الزواج،، وفي أيت ياني ومن أجل جعل دجاجة تبيض تقدم لها ربة البيت شعيرا سبق تمريره فوق سكة محراث لتبديد الآثار السيئة التي تمنعها من البيض، وفي زوكارا بالجزائر دائما يتم وضع السكة فوق صدر الميت لإبعاد الروح الهائمة من الجسد، أنظر Servier, *Tradition et civilisation berbères, op.cit.*, p.189.

(3) الأدوات التي يصنعها الحداد تعتبر أدوات عنف رهيبة تستعمل للقطع والبثر والكي والشرط والذبح والحصاد والجز والحجامة (الإدماء) لذلك فهي ثنائية القيمة باعتبار أصلها الحديدي، فالحديد يحمي من التأثيرات السيئة، ولكنه في الآن ذاته يشكل مادة لصناعة أدوات القتل والموت والحرب.

(4) الأصل السماوي للحديد أمر معروف في الكثير من الثقافات، فأقدم العلامات ببابل تجسده بحرفين "سماء" و "نار"، أما الكلمة المصرية عن الحديد "bia- en-net" في نصوص الأسرة المالكة السادسة فتعني "أعجوبة السماء". أما الملوك الحثيون في القرن الرابع عشر قبل الميلاد فيقولون أنهم تلقوا من السماء "المعدن الأسود"، أنظر Servier, *L'Homme et l'invisible, op.cit.*, pp. 281-282.

(5) في القبايل يقال إن الصاعقة ضربت قطعة أرض تابعة للجد الأول لإحدى العائلات القبايلية التي يعتقد بأنها حسنة الطالع والمسماة (abruâ) وفي موضع اصطدام المقذوفة بالأرض، وجد هذا الحداد الأول قطعة حديد (وزّال) مشحوذة، فاتخذ منها سكة (تاكرسا) لمحراثه، كما يروى أيضا أنه في يوم اتسم بإعصار شديد عادت شاة، وقد علق بجزتها (تيليست) منجل صغير تم تطعيم المنجل المستعمل للوسم به، لذلك يحظى أفراد هذه الأسرة بالاحترام، وتسند لهم مهمة افتتاح الحراثة (التي هي اتحاد بين السماء والأرض من خلال سكة المحراث)، واختطاط الثلم الأول (أضرف أمزوارو)، التي هي فعل خطير مهيب لأنه يمثل جمعا بين الأضداد (تاكرسا / أضرف، السماء / الأرض، اليابس / الرطب..)، وهي المهمة التي يؤديها أشخاص خاصون لدى أمازيغ المغرب أيضا، ويعتقد أيضا أنهم مباركون، ويسمون إينفلاس أو إيمزوارن. وهي المهمة التي تسند أيضا للحداد أيضا، أنظر:
Bourdieu, *Sens pratique, op.cit.*, p.396.

(6) يمكن فهم وضعية الحداد انطلاقا من الغموض الذي يميز عادة المقدس ambiguité du sacré، فهو من جهة له علاقة بالمقدس، ومن جهة أخرى يوحي بالدنس الذي نجد مؤشرات عليه في الأمثال الأمازيغية، ومنها بسوس:
wanna ikcmen anûd, iqqan d ad yili ikwfsan أو wanna ixaltên amzil, ma t yali inifes في أيت بوزيد، وفي المثالين معا يفيدان أن مخالطة الحداد تجعل المرء يحمل آثار السخام، بمعنى أن معاشرة الشخص لذوي العيوب (ممثلين بالحداد) تجعل عيوبهم تؤثر فيه، والسخام في حد ذاته يعتبر لفظا مشؤوما يستعاض عنه بالتورية euphèmisme بسبب لونه الأسود.

(7) يعتبر مناداة شخص في القبايل بأنه حداد ابن حداد بمثابة شتيمة.

(8) عادة ما يكون الحداد الذي يستقر في القرى الشمال إفريقية التقليدية دخيلا عليها لا يستمد نسبه من الجد المؤسس للقرية لذا لم يكن له حظ غالبا في الحصول على الأرض.

(إيسمگان أو إيسوقّيين أو أكلان)، أو من اليهود (أوداين) لذا تنسب إحدى روايات ميث أسطورة أصل الغراب في أيت باعمران إلى حداد (أمزيل) سرق الحديد (يوكر أوزّال)[1]، ولذا يكنى عن الغراب في بعض مناطق سوس (أداي، الأطلس الصغير مثلا) باسم أمزيل، وتنسب إحدى الروايات أصل الدلدل (أروي) في القبايل إلى يهودي (أوداي) حداد كان يصنع السهام، ولكنه يغش في جودة البضاعة، فمسخ حيوانا التصقت السهام بجسمه[2]، فالحدادون يشكلون طبقة فقيرة دنيا اجتماعيا لها جينيا لوجيتها الخاصة، ولهم دواويرهم المنحدرة من أجدادهم المؤسسين الذين أخذوا عنهم منذ الميلاد فن الحدادة وتقنيات النار[3]. فالحداد لا يتزوج من الجماعة[4]، ولا يأخذ الكلمة في اجتماعات القرية، وهو في التصورات التقليدية بشمال إفريقيا لا يمتلك أرضا فلاحية له[5]، ويحظر عليه زراعة الحقول خوفا من تجفيفها ووضع حد لخصوبتها لأنه ينتج أدوات العنف والموت بالنار أو بالارتباط بالنار[6]، لكنه من جهة أخرى يمتلك سلطة تمكين الآخرين من فلح الأرض، وقد يخول له شرف افتتاح الحرث باستصلاح أو إحياء أول أرض مستريحة في القبايل، كما أنه هو الذي يلبي حاجيات الفلاحين من الأدوات الضرورية كسكك المحراث (تاگرسا) والمناجل (إيسمّوّاد، إيمگرن) والمجارف (إيماديرن) والفؤوس (إيگلزام)، وصفائح البهائم (تيساليوين)، لذا يقول الفلاحون في القبايل بأنه لا فلاح بدون حداد، وسلطة الحداد تتعلق بمجال المقدس، فمعمل الحدادة Forge هو مثل المسجد مقدس، والطعام الذي تعده عائلة الحداد له تأثير حسن، والحداد ذاته يعتقد أنه يمتلك القدرة على علاج بعض الأمراض، وهذا الأمر جعل علي أمهان يقول معلقا : إن نشاطا يعد بمثابة عمل نبيل كان يمارس وبشكل متناقض من قبل جماعة من مرتبة دنيا[7].

---

(1) هذه الرواية حكاها لي الأستاذ الحسين جهادي مشكورا.

(2) H. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, *op.cit.*, p. 174.

(3) في كثير من مناطق سوس مثلا وفي مناطق أخرى نجد دواوير خاصة للحدادين تسمى (أدوّار أيمزيلن).

(4) في الريف كان يعتبر الزواج من نساء بعض القبائل المعروفة بانحدارها من السود والذين كانوا يمتهنون الحدادة محظورا
Lacoste-Dujardin, *Le Conte kabyle*, *op.cit.*, p.259.

(5) ينظر إلى الحدّاد بسبب حرفته وعدم امتلاكه الأرض بأنه يظل مفتقرا دوما ويعبر عن ذلك بالمثل التالي الواسع الانتشار بالمغرب:
ur jjin ila umzil tafrut أو ur jjin ila umzil tuzzalt

(6) علاقته بالعنف والنارجعلته شخصا يستشار في بعض المناطق (كالقبايل) من قبل الجماعة في ما يتعلق بشؤون الحرب أو العنف، بل ويقود الناس خلال الحملات الحربية في الماضي. كما تسند له مهمة الجزارة والذبح في المجتمع الأمازيغي القديم (وإلى وقت قريب في القبايل بالجزائر باعتبارها حرفة غير مشرفة، وهو ما يمكننا حسب Servier دائما من فهم لماذا سعى عقبة بن نافع لإهانة كسيلة بإجباره على ذبح شاة أمامه، ولماذا أراد كسيلة أن يوكل هذه المهمة المنحطة في الفكر الأمازيغي التقليدي لأحد خدمه أنظر: Servier, *Tradition et civilisation berbères*, *op.cit.*, pp. 135-136.

(7) Ali Amahan, *Mutations sociales dans le Haut- Atlas. Les Ghoujdama*, Paris, MSH, 1998, p.72.

وتجدر الإشارة إلى أن الحداد لا يتلقى مقابلا نقديا على هذه الخدمات لأن هناك عقدا ضمنيا بين الفلاحين والحداد بمقتضاه يصنع الحداد الأدوات لأهل القرية مجانا مقابل تعويضه من المحصول الزراعي، فهو يمنح (بضم الياء) نصيبه من كل بيدر (أنرار)، ويسمى في القبايل باسم (إيخف ن بيگر) أو تامازيرت، ويعرف في الأطلس باسم (تامايات)[1]، وتيميلّوت في إيحاحان، وهي من الأعشار.

5 - الرياح : أضو

على غرار النار، فإن الريح (أضو) قد تتخذ طابعا مدمرا يعجل بنهاية الكون إذا ما تسرب إلى العالم عبر المخرج الأكثر اتساعا من مسكنه، فإذا تم استنطاق النار في ميث إيعسّاسن ن إيخامن وطردها إلى جوف الأرض حيث ارتبطت نهاية العالم الاسكاطولوجية بعودتها واجتياحها العالم، فإن الريح تم تشخيصها ككائن يرتدي عمامة فولاذية حين يخرج من مسكنه[2]، وتربط الميثولوجيا أيضا نهاية العالم الاسكاطولوجية بهبوب ريح العاصفة (أزاياض) بقوة ، وبدون مراعاة الحدود التي فرضها الملك الأكبر (الله) "أكلّيد أمقران" "على الريح التي نعرفها اليوم. لأن الريح (أضو) كما تقول الميثولوجيا سألت الخالق، في يوم من أيام الزمن البدئي (دي زّمان أمزوارو) حيث تتكلم الأشياء والأرض قائلة : أيها الملك الأكبر، ما هو أسوأ يوم؟ أيا أكلّيد أمقران، أنوا إيد د يار أسّ؟ فأجاب الخالق : إنه اليوم الذي تهب فيه أنت (د أسّ إيگ تلّيت كشّ).

وفي ذلك الزمان، كان الريح[3] (وهو مذكر في الأمازيغية)، وقبل أن يخرج من مسكنه السري الذي كان بين السماء والبحر، يعتمر عمامته البرونزية، ولأنه كان يحدث خسائر كبرى، فقد فرض عليه الملك الأكبر بأن يخرج من بيته من الباب الأصغر الذي بحجم ثقب إبرة صغيرة (لأن بيته يملك بابين، أحدهما بحجم ثقب إبرة، والثاني بحجم مفصل القصب (أخام نس إيسعا سنات تكّورا، ييوت أونشت ن تيط ن تسّكنيت، تايض أونشت ن تييِرسي ن أوغانيم). وألا يستعمل الباب الآخر المعادل لمفصل القصب من حيث الحجم، ولو منفرجا قليلا).

(1) إن هذا النصيب الذي يخول للحداد يمثل خصوبة كل حقل أو خصوبة كل الحقول التي يذهب بها الحداد ليعيد منحها للأرض في الخريف الموالي بتحديد السكك وافتتاح العمليات الأولى للحرث، وهذا ما يفسر ربما إحدى تسمياتها في القبايل وهي (تامازيرت) التي تعني في سوس أرض الأسرة.

(2) لذلك يكنى عنه في الألغاز القبايلية باسم bu ugnnur (أي ذو العمامة).

(3) الريح مذكر في الأمازيغية adû - azwu ، وفي الدارجة المغربية يتم تذكيره أحيانا بتأثير من الأمازيغية، إذ تسمع مثلا المغربي يقول عن شخص لايستقر على حال أو مبدأ "الريح لي جا يدّيه".

وهكذا ومنذ أن صار يخرج من الباب الصغير مجبرا، أصبح صوته مبحوحا، لذلك أقسم أن يخرج من الباب الكبير في اليوم الأخير بعد أن يشقه (دغا إيگّولّ أر د إيفّغ أسّ أنگّارو زي تگّورت أرا يفلّق)، وبشقه الباب الكبير حين يخرج سيستعيد صوته القوي الخشن، وسيعرف العالم نهايته(1) (أد إيفّغ س تاغشت نس تامقرانت تازورانت، أد تنكر دّونيت).

وإذا كان مجال تداول هذا الميث هو منطقة القبايل كما أورده يوسف علّيوي، فإننا نجد له أثرا بسوس أيضا، إذ يعتقد في أيت باعمران (إيمستيتن)(2) أن الريح الحارة (إيجيوي) مصدرها ثقب في جهنم على شكل ثقب إبرة (أونشك ن تشنبيت ن تاسّمي)، كلما انفتح تخرج منه هذه الريح (أر د گيس إيتّفّغ إيجيوي).

وكما يعتبر الريح شؤما لأنه يجعل الجو عكرا، ويوم هبوبه أسوأ يوم، فإنه أيضا أسلوب انتقامي يعتمده شهر فبراير أحيانا ضد من اختلسوا بعض أيامه من الشهور الأخرى كما يروي ميث من فيكيگ (ايزناگن)، ففبراير (إيبراير) كان أكبر شهورالسنة، ولما عاد ذات يوم من ليلة فسق débauche وجد أن جيرانه (يناير ومارس) قد سرقا منه عدة أيام، فبات أصغر شهر، فاستبد به غضب أبدي جعله يقسم أن يهز أركان الكون في شكل رياح عاصفة احتجاجا على جيرانه(3).

وعلى أية حال فإن الميثات السابقة تبين عن تصور الريح (أضو) على أنه كائن ميثي أو نفس متنقلة(4)، وبه تسمى الروح التي تسكن العرافة في القبايل(5)، وهو ما يتبين أيضا من خلال الممارسات المختلفة التي تؤدى لدى الأمازيغ لاستدعاء الرياح واستثارة هبوبها حين تنعدم أثناء الحاجة إليها خلال ذرو الحبوب (أزوزّر)، ففي طقس من إيداوزدّوت تلبس

---

(1) F. Bentolila, *Devinettes berbères, op.cit., t.3, p.* 292.

(2) رواه عبيدا إذ سالم (دوار إورا غن بيوكرى، إمستيتن، ايت باعمران).

(3) هذا الميث دونه الأخ بنعمارة حسن من ازناكة من فيكيگ وأمدني به مشكورا.

(4) تقول أحجية قبايلية عن الريح (أضو): ها هو ذو العمامة، وقد غص بالهواء أو النفس واشتهر في كل البلاد، حيثما يحل يسرع إليه الجفاف :

atan a bu ugennur
s nnefs iccur
di tmura mechur
mi ikecm tagwnit teqqur

(5) يعتقد في القبايل أن العرافة، وتسمى (تادرويشت) تكون مسكونة بروح أو نفس هي الريح adû . وهذه الروح الخفية (أضو) القادرة على احتضان الزمان والمكان في مجملهما هي التي تلهم العرافة وتخبرها بالأسرار والخفايا، وهي تؤدي وظيفة المبعوث الروحاني الذي يشتغل لصالح العرافة بحكم لاماديتها وموهبة كلية الحضور التي تتميز بها بحيث تستطيع أن تكون أن تكون في كل مكان.
أنظر: N. Plantade,"De quelques rites divinatoires kabyles", *Etudes et Documents Berbères*, n°4, 1988., p.35.

الفتيات تافردوت (الجرن) غطاء الرأس، وتصنعن منها دمية كبيرة يسمينها" تاسليت ن واضو "أي عروس الريح على غرار الدمية التي تصنع للإله أنزار (تاسليت ن أونزار) في طقوس الاستمطار (تلغنجا)، وهي ممارسة يمكن ربطها بما تضمنته حكاية (اعمر ن تغيولت) القبايلية من إشارة إلى وحش يربض بفج، ويسد بلحيته منافذ الرياح المناسبة للذرو، ويمنعها عن المزارعين حتى يقدموا له قربانا بشريا من الفتيات(1).

وفي إيرحالن (إيكندافن) إذا تأخر (أضو) يناديه الفلاح بالعبارة التالية: أشك د أياضو أينّا تيويت إيگا وينك (تعال يا أضو (الريح)، وكل ما أخذته فهو لك)، وفي أيت ابراهيم يتم استدعاؤه عن طريق صفير طفل (ويكون آخر مواليد امرأة كبيرة السن) أمام كومة الحبوب وموجه قبالة الريح الغربية التي تطلب للذرو (أضو أونزار) بعد أن ألبس من قدميه إلى رأسه الخرق البنية التي ينتزعها الفلاح من جدع نخلة، إذ يبدأ بصفير خافت ثم يتدرج في الحدة حتى يهب النسيم(2).

والمناداة على الريح هي التي يشير إليها البيت الشعري الذي تحول مثلا في سوس، والقائل: يان إيغران إي واضوا أور ألاّن إي واليم، ومعناه : من نادى على الريح، فلا يبكين على تبنه.

ومن هذه الممارسات الهادفة إلى طلب الرياح أيضا حل النساء والفتيات لشعرهن في عدة مناطق من الجنوب المغربي، أو جر الرحى الحجرية في فناء الدار من قبل ربة البيت أو إدارة الرحى للحظة في الفراغ أو تعليق آخر مولودة أنثى في البيت (تامازوزت، بزاي مفخمة) لمدق خشبي في غصن شجرة بالقبايل بالجزائر(3)، والنقر على الجرة في غريس أو الضرب على غربال (تيمزّيرّيت) بإيحاحان أو تعليق أشياء خفيفة قابلة للتحريك كروث الحمار أو البغل الذي يغرز في طرف عود ثم يغرز بدوره في بيدر بأشتوكن وتودغوت وإيمجّاض(4)، أو خنفساء سوداء كبيرة (إيگلگيز) يتم تعليقها في وتد البيدر، أو في الفروع السفلى لشجرة في إيداوگنيضيف وفي فيكيگ حيث يشك الخنفساء

(1) أنظر خلاصة لهذه الحكاية كهامش في الفصل السابق : عمالقة وأقزام من هذا الكتاب.

(2) E. Laoust, *Mots et choses berbères*, *op.cit.*, p.395

(3) Makilam, *Magie de la femme kabyle*, *op.cit.*, p.84.

(4) في إيداومارتيني ومن أجل استثارة ريح الغرب اللينة التي تسمى تاكوت، تمسك فتاة روث حمار بأسنانها (أمزّور ن أوخسان) وتضعه على وتد، ويداها على رأسها، وإذا لم تهب الريح تعمد فتاة إلى نقل حفنة من النخالة إلى حافة البيدر، فتهيله من قبضة يدها اليمنى، وهي تقول has ata hêmmu kerru a tagut ، إليك حمّو كرّو يا تاكوت (ريح الغرب اللينة) أنظر :
N. El Alaoui, *Le soleil, la lune et la fiancée végétale*, *op.cit.*, p.44

(تاجليست) واسطة شوك (غاتير) يخترق الحشرة لتثبيتها على الأرض. ثم بعد ذلك يتم الضرب بالأكف على غربال (بوسيّار) وتردد العبارة التالية:

حريوش بريوش

تاجلالت نش ترغو.

وتفيد هذه العبارة ما يلي : حريوش بريوش، ذنبك احترق.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الممارسة الأخيرة من ازناكة بفيكيگ تجمع بين الضرب على الغربال المتوسل به في إيحاحان واستعمال الخنفساء في إيداوكنيضيف، لكنها تتميز بمخاطبة كائن مسمى حريوش بريوش يفترض ذ. حسن بنعمارة أن يكون مركبا من بر : أداة للتكبير بالأمازيغية[1]، ويوش : الإله، بحيث يعني بريوش الرب الاكبر.

وتجسيد الرياح في شكل كائنات ميثية خارقة أو عفاريت تؤكده أيضا النظرة إلى الزوابع[2]، والتي تفسر بالفعل بأنها عبارة عن عفاريت وشياطين متنقلة (ويسمون في إيحاحان باسم إيد واجعكيك)، وقد يحتمى منها بغرز سكين في الأرض، ولذلك تسمى في القبايل باسم تابوشيطانت وتسمى في سوس باسم (تامزاويت أو تامزيويت بزاي مفخمة)، ويسمى العفريت الذي يحركها في إيداكنيضيف باسم "عيشة تابوكاضت".

ويعتقد بعض الباحثين ومنهم Vycichl و Laoust أن هذا اللفظ ربما تكون له علاقة بتامزا وأمزيو (بزاي مفخمة) التي تعني السعلاة والغول، وهو لفظ يربط أيضا بجذر لغوي يعني أمسك (أمز، بزاي مفخمة)، مما يعني أن سعلاة قد تكون محركتها[3].

وتكشف طقوس استثارة الرياح أيضا عن علاقة انجذاب Sympathie بين الريح والمطر بعبارة لاووست، فنفس البيرق bannière [4] الذي يستعمل لاستثارة المطر في طقوس الاستمطار في بعض المناطق[5]، يوظف هو ذاته لاستثارة الريح الضرورية لعملية الذرو،

(1) مثلما نجد في أبركاز (الرجل الكبير العظيم..) وإيبركمّي (البيت العظيم).

(2) وتسمى أيضا تيمجيوشين وتيمسويرّاي...

(3) Paulette Galand-Pernet, *"La Vieille et la légende des jours d'emprunt au Maroc"*, *op.cit.*, p.39.

(4) هذا البيرق أو اللواء يتكون من قصب في أحد طرافه ربطت خرقة ثوب كغطاء الرأس أو منديل أو عمامة، ويغرز في كومة الحبوب المراد ذروها، والرياح المرغوبة هي غالبا الرياح الغربية adû unzâr المحملة بالبركة حسب الأهالي لأنها هي التي تراكم في السماء السحب المحملة بالمطر شتاء، ويعتقد أن النسيم تحدثه الخرقة التي تحركها قوة سحرية بنفس الطريقة التي تستثير بها قمم النخيل ورؤوسها نسيم المساء في الواحات. أنظر: E. Laoust, *Mots et choses berbères*, *op.cit.*, pp. 234-235.

(5) من هذه المناطق نذكر إيداوزيكي وتافيلالت وراس الواد..

ومن أمثلته الطقس التالي الذي تؤديه النساء في إيدا كنيضيف، ففيه تكنس ربة البيت محيط رحاها بخرقة صوف مخصصة لهذا الغرض، وبعد غمسها في إناء مملوء ماء، تعقدها على عود من الخروب، وتحملها إلى البيدر حيث تغرزه في كومة التبن، وتبليل الخرقة التي تختص بالاتصال بالحبوب بالماء يؤكد بدون أي تعليق آخر الائتناس القائم بين المطر والريح حسب لاووست[1].

والواقع أن الميثات تكشف أيضا عن هذه العلاقة، ففي تيمسورت أن المطر مرده إلى دموع الريح الشمالية المعروفة باسم أضو ن - تاگوت والتي بكت مقتل بنتيها في صراع بين عريسيهما وهما (أتريم) الريح الغربية الممطرة و (ويمينگ) الريح الجنوبية في ليلة الزفاف[2].

(1) E. Laoust, *Mots et choses berbères*, *op.cit.*, p. 235.

(2) أنظر نص الميث الكامل في كتابنا : دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي وقد دونه أصلا الفرياضي عبلا من تيمسورت.

الفصل السابع

بعض الكائنات الميثية في الثقافة الأمازيغية

إلى جانب الاعتقاد بوجود أقزام تحت أرضية تهدد دوما استمرار الحياة على الأرض لارتباطها بالعقم والتدمير اللذين قد يسببان قلبا لنظام العالم، ووجود حراس للأمكنة والبيوت يحافظون على النظام الخصوبي الكوني، فإن العالم يعج بكائنات ميثية أخرى لا يزال يعتقد الأمازيغي بوجودها ويهابها أو يطمئن إليها، وتمتلك قدرات فائقة، وترتاد خصوصا المنابع والمقابر، أو تسكن الغابات والأدغال، تظهر في شكل أشباح وخيالات وأرواح شريرة، وقد تتجسد على شكل حيوان مألوف أو تتخذ صفة بشرية أو قريبة من صفة الإنسان، السعلاة (الغولة) هي أكثرها ورودا في الحكايات .

1- كائنات ميثية في الحكايات الأمازيغية:

- ثعبان متعدد الرؤوس في المنابع :

من الكائنات الميثية الشديدة الحضور في المعتقدات الأمازيغية خصوصا في الإنتاجات الحكائية، الاعتقاد بوجود ثعبان أسطوري أو تنين[1] له من الخصائص تقريبا مثلما للهيدرة Hydre المعروف في الميثولوجيا الإغريقية، وفي غالبية الثقافات المتوسطية[2].

هذا الكائن كما يتواتر في الحكايات الأمازيغية بشمال افريقيا من المغرب إلى ليبيا[3]، هو عبارة عن وحش أو أفعوان ذي سبعة رؤوس (ألكماض بو سا يخفاون) يتردد أو يتسلط على الغابات والمنابع، ويمتلك قوة لا تقهر، فيتحكم في مصادر الماء الحيوية ليحرم منها سكان المنطقة بأكملها إذا لم يقدم له كقربان سنوي فتاة بكر حسناء من عذارى البلد، وعادة ما يتمكن البطل في هذه الحكايات من قتله وتخليص البكر الحسناء (وغالبا ما تكون

---

(1) أورد ذ. محمد شفيق في مادة تنين (الجزء الأول من المعجم العربي الأمازيغي) مقابلات أمازيغية متعددة منها أوصاض، أشّاض، تامّا، أغزن (بزاي مفخمة).

(2) في الميثولوجيا الإغريقية الـ Hydre هو مخلوق وحشي يعيش في بحيرات lerne، ويمتلك نفسا ينفث سما قاتلا ويرهب سكان منطقة Argos ويبدد قطعانهم، وله تسعة رؤوس للثعبان (أو أحيانا أقل خمسة أو ستة أو أكثر حتى مائة) أحدها لا يموت وقد صارعه Héraklès ، وكان كلما قطع أحد رؤوسه نبت له رأسان آخران بدلا من الرأس المقطوع، لكنه تمكن من صرعه بمساعدة ابن أخيه Iolaos.

(3) أنظر نموذج حكاية نفوسية ليبية يحضر فيها هذا الوحش (الهيدرة) بعنوان lhamt n sbâa n ixfawn في عدد مجلة الجريدة الأسيوية لسنة 1834، الصفحات 172 و173.

سليلة الملك) التي غالبا مايدركها قبيل أن تلقى مصيرها المحتوم. ويكون تخليصها عادة بمثابة الحلقة الأخيرة من سلسلة المغامرات والاختبارات التي يجتازها البطل[1]، بحيث ينتهي به الأمر إلى الزواج منها وتكوين أسرة ثم الاغتناء وتولي الملك لاحقا بعد القضاء على هذا العامل المعقّم الذي يمثله أوصاض أو تالفسا "لأنه يلفظ النار العقيمة، ويجفف عين الماء، وبعد قتله يصير الماء طاهرا ومخصبا، حيث ينهزم ماء الموت لصالح الموت الجاري والحي"[2]، وهذه الحكايات تلتقي في بعض جوانب منها بالأسطورة المعروفة بأسطورة القديس جورج[3] Saint George.

ومن ميزات هذا الحيوان الميثي البشع، أنه إذا قطعت كل رؤوسه السبعة، تنبت مكانها رؤوس أخرى، لكن البطل يقطع ستة منها، فيتوسل إليه الوحش أن يقطع السابع فلا يفعل، فيموت الأفعوان بسبب انكشاف نقطة ضعفه التي تحول دون تجدد الرؤوس.

(1) نحيل القارئ على بعض المصادر المتضمنة لروايات مختلفة من بلاد تامازغا لهذه الحكايات التي يحضر فيها البطل الذي يهزم الهيدرة hydre مثل حكاية الأخوين المتداولة بالريف في كتاب، إشكاليات وتجليات ثقافية بالريف، ص 120. وانظر حول الروايات القبايلية الحكاية رقم 67 من الجزء الثاني من كتاب *Légendes et contes merveilleux de la grande kabylie,* ، أو الحكاية رقم 9 من الجزء الثاني من كتاب فروبينيوس *Contes kabyles*، وهي بعنوان "صراع مع التنين" أو الحكاية رقم 7 بالصفحة: 69. (talafsa mm sbâa iqrra) من مجموعة *Nunja d kra n tmucuha nnidên* (وهي بالأمازيغية) ودونها حميدا أوباغا عن منشورات تيزي ن تيرا لجمعية إيمديازن بالجزائر، وبخصوص بعض الروايات الأمازيغية من الجنوب المغربي والأطلس الكبير، أنظر ص. 218-221 من مجموعة *Contes berbères du Maroc* للمستمزغ لاوست، وفيها يخلص بطل الحكاية ابنة الملك من غول ذي سبعة رؤوس كان يتحكم في الينبوع، ويمنع الناس من السقي منه. وقد ذكر لاووست في نفس المرجع، وفي معرض تعليقه على هذه التيمة (تخليص الفتاة من الثعبان الميثي أو الغول ذي الرؤوس السبعة) في الحكاية (ص. 223) أنها تشكل موضوعة أساسية تتواثر في عدد لا يحصى من الروايات الأمازيغية بالريف وبني سنوس والقبايل، وفي مجال تاشلحيت أشار إلى الجزء الثاني من الحكاية رقم 4 التي أوردها H.Stumme في *Märchen der schluh von Tazerwalt* ، حيث يصل البطلان (أخ وأخته) إلى مدينة سكانها غارقون في حزن عميق لأنهم مجبرون على تقديم فتاة كقربان للثعبان ذي الرؤوس السبعة كل يوم جمعة، وقد جاء دور ابنة الملك التي خلصها البطل من مصيرها المحتوم بعد قتل الوحش وحمل ألسنته السبعة ملفوفة في غطاء رأسها، وقد انتهى به المطاف إلى الزواج منها.

ومن الروايات التي سمعتها شخصيا بإيحاحان أن فتى (وكان أقرع، أمجّوض) قدم إلى قرية، وأراد التوضأ قرب بئر، وطلب من عجوز ماء، هذه الأخيرة خيرته بين الشرب أو الوضوء بسبب ندرة الماء، وعلم منها أن غولا بسبعة رؤوس يصعد من البئر، فتقدم له كل أسرة فتاة وطعاما يوميا، فيسمح لها بالسقي، ولما كانت العجوز بلا أطفال تقدمهم كقرابين، فقد شحت مياهها، لما توضأ الشاب توجه إلى البئر ليجد فتاة، وكانت ابنة لملك البلاد تنتظر قدرها، كقربان للغول، فاستلقى طالبا منها إيقاظه إذا صعد الغول، لكنها لم تفعل، ولحسن حظه صحا حين سقطت قطرة من دمع الفتاة على خده، فأحرقته، فقام لمصارعة الوحش، وقطع بسيفه رؤوسه الستة واستبقى السابع، فمات الوحش من جراء ذلك، فخلص الفتاة، ثم غرز سيفه في الأرض ورحل. فرح الناس والملك لمقتل الوحش، لكنهم كانوا يجهلون صاحب هذه المفخرة، وحاولوا جميعا اقتلاع السيف، إذ علموا أن من يستطيع ذلك فهو البطل المعني، ولما فشلوا في ذلك عاد الفتى الأقرع وسخروا منه، ونجح فتيقنوا أنه صاحب المأثرة، فاحتفلوا به وزوجوه الأميرة.

(2) Lacoste-Dujardin, *Le Conte kabyle*, *op.cit.*, pp. 242-243.

(3) نجد في الحكايات الأمازيغية المرتبطة بالثعبان أو الوحش ذي الرؤوس السبعة علاقة ملموسة بأسطورة القديس جورج وهو قديس مسيحي مات حوالي سنة 303م، وقد حكيت حوله أسطورة، بها عرف أكثر، وقد دارت أحداثها ببلاد الأمازيغ (ليبيا وهي شمال إفريقيا باستثناء مصر قديما)، وفيها أنه تم اختيار ابنة أحد ملوك ليبيا لتوهب قربانا لتنين dragon يهدد المدينة، فتدخل القديس جورج Saint George الذي واجه الوحش وقتله وخلص الفتاة، وبفضله دخل القوم إلى المسيحية.

ويعرف هذا الكائن بأسماء متعددة لدى الأمازيغ، بحيث يذكّر في بعضها، وفي الأخرى يؤنّث، فهو في المغرب يعرف باسم أوصاض غالبا أو أصاض أحيانا[1]، ويعتقد في إيحاحان مثلا أنه ثعبان ضخم يعيش تحت الأرض، وإذا رأيت شجرة لم تورق أو تساقطت أوراقها، فذلك لأن الثعبان قد نفخ فيها، إذ يخرج من لسانه لهيبا، وبنفسه الحارق يستطيع أن يحول الأرض الخضراء إلى مجال مجدب قاحل، وقد يحرق الغابة، وأنه إذا بلغ أقصى عمره، فهو يخرج من مخبئه ليئز ّ(أر إيجويجّيي) فيَقتل أو يُقتل. إنه كائن معقّم بامتياز، وفي الأطلس المتوسط يعتقد بأنه يطير باقتراب العاصفة الهوجاء، بل يعتقد أن العاصفة هي مؤشر على قيامه "أدّاي ييلي أوكَنكَام، هاتين إيس إيكّر ووصاض".

ويسمى في واركلا بالجزائر باسم (تامّا)، وفي القبايل يعرف بتالفسا[2]، وبليبيا (يفرن) يكنى عن المرأة السليطة اللسان أو الصعبة المراس ب "تالفسا ن – سبعا ن – إيخفاون"، أي الأفعى ذات السبعة رؤوس[3]. وأمازيغ الآير التوارگ يسمون هذا الكائن "تانغت" ويعتقدون أنه عفريت ذو مظهر تنين متعدد الرؤوس، يعيش في الجبل مختبئا داخل كهف، يخرج ليلا ليمر قرب الخيام حيث ينام الأزواج الأكثر اتحادا ليزرع الشقاق في كل البيوت[4].

وجدير بالذكر أن البكري في القرن الحادي عشر أشار إلى قوم في السودان الغربي كانوا يقدسون ثعبانا كبيرا وأنه كان مختبئا في مغارة[5].

وترى لاكوست وسالم شاكر[6] انطلاقا من دراسة الثقافة الشفوية، وبناء على تحليل جملة من الحكايات في الأدب الأمازيغي أن الماء يتبدى بدوره للبطل بطابع مزدوج

---

(1) في العامية المغربية يسمى هذا الكائن بالاسم الأمازيغي المعرب "الصّاط بوسبع ريوس".

(2) تالفسا لفظ يطلق على الأفعى عموما في مناطق أخرى، وليس قصرا على الأفعوان الأسطوري.

ومما يؤكد كون قتل الهيدرة أو التنين يرمز إلى القضاء على العقم وتحرير الخصوبة ممثلة في الفتاة المقبلة على الزواج والإنجاب، رمز الأرض التي ستسقى لتخضر، أسطورة من أيت إيدجر (تيفريت ن أيت أومالك) بالقبايل تجعل من حداد بطلا محررا، إذ بفضله تم تخليص جيرانه من تنين كان يعيش في ينبوع ويفرض عليهم تقديم فتاة له كطعام في كل صباح، فقد التحق الحداد بالينبوع متنكرا في زي امرأة، وحاملا معه فحما وكيرا وكماشات وسكة محراث جعلها تحمى في النار حتى احمرت، وحين جاء التنين في الصباح لالتهامه، ألقى بالسكة المحمرة بواسطة الكماشات في فيه الفاغر، فصرخ صرخة رهيبة، ولفظ بخارا رطبا غطى الجبل المجاور بأكمله، ثم اختفى في المنبع. وبسبب نفس التنين الرطب اكتسى الجبل غطاء من شجر البلوط، أنظر:

Servier, *Tradition et civilisation berbères, op.cit.*, pp.135-136.

وهذه الأسطورة تزكي الدور الذي يسند للحداد كمفتتح لعملية الحرث في بعض المناطق باعتباره كائنا مخصبا.

(3) انظر كتابات إيدّر ن ليبيا "تاوالين سگ تمسيلايت ن يفرن" حول الألفاظ والأقوال المأثورة والعبارات المسكوكة والأمثال الأمازيغية بيفرن بليبيا ضمن موقع تاوالت.

(4) Laoust," Noms des cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas", *op.cit.*, p.18.

(5) ذ. أحمد سراج، صورة المرأة في الأسطورة القديمة أو التاريخ بين الصورة والأسطورة، مجلة أمل، عدد مزدوج 1998، ص.23.

(6) *Encyclopédie berbère*, t. IV, pp.558-559.

تناقضي Antinomique ، فهناك من جهة المياه الراكدة والليلية (كالبرك والينبوع) التي ترتبط بها القوى الأرضية المشؤومة، وتقترن بالعالم الأنوثي، ويسكنها الأفعوان (الهيدرة)، ومن جهة أخرى هناك المياه الجارية (السيول والأنهار)، وهي رمز ذكوري بقوة مخرجنة وديناميكية تعبر الأراضي وتخصبها وتهزم الغولات التي لا تتمكن من عبورها في الحكايات الأمازيغية.

أما عبد الحميد بورايو فقد استخلص من دراسته للحكايات المغاربية أنها تربط بين المظهر السلبي للماء والظلمة، وبين مظهره الإيجابي وضوء النهار، فجميع المخاطر تحيق بمن يقترب من الماء ليلا أو في أعماق البئر بينما ينتفع بالماء من يقترب منه بالنهار. مما يمكن من القول بأن الماء يصبح مانحا للحياة في اقترانه بالضوء، بينما يصبح سالبا لها باقترانه بالظلمة، وهو ماصاغه الباحث في صيغة المعادلة التالية:

الأمكنة المائية + النهار = الحياة

الأمكنة المائية + الليل = الموت

ويؤكد أن هذه النتيجة تؤكد المعتقدات والممارسات الطقوسية المغاربية[1] التي تنظر إلى الماء بنظرة مزدوجة، فهو تارة نافع يرتبط بالحياة، وتارة ضار يرتبط بالموت[2]، وهو في الليل ترتاده الكائنات الخفية المتشحة بالظلام والباحثة عن الرطوبة، مما يجعله يوحي بالخطر، ويجعل ملامسته ليلا مجلبة للمضرة للجسد، ولذا يحذر من شرب الماء الذي بات الليل بالعراء في وعاء غير مغطى مخافة أن يقع به ما يفسده مما يسمى في إيحاحان باسم إيمتشا ن أيت برّا (سموم أهل الخلاء -الجن).

وترد في ميث أصل الأغوال إشارة إلى هذه الازدواجية ممثلة بعيني ماء إحداهما خاصة بالبيض، وأخرى بالسود. وهذا الموتيف ذاته نجده في نصوص حكائية أخرى كحكاية (أعقّا إيساوالن Grain magique)[3] حيث الفتاة البيضاء في الحكاية وقعت في عين الإماء السود (تالا ن تاكلاتين)، فصارت سوداء، وابيضّت جاريتها السوداء، فالتبس الأمر على الإخوة، "مما جعلها تتعرض لكثير من المغامرات المؤذية قبل أن يتم تدارك الوضع، فينتصر البياض الصالح على السواد الشرير"[4].

---

(1) من هذه الطقوس والمعتقدات المرتبطة بالماء التي أشار إليها بورايو بشمال إفريقيا، منع الخوض في الترعة واجتياز مجرى مائي والاستحمام بعد مغيب الشمس، وبداية انتشار الظلمة مخافة أن يصيبه أذى من المخلوقات الخفية التي تلجأ إليها ليلا، ومنها وضع آنية بها ماء فوق القبر عند زيارة المقبرة وملؤها كلما فرغت، ودلق الماء إثر الأشخاص الذين سكبت أمه البشرية الماء لجعله يسير، لأنه خلق أصلا إنسانا بلا أرجل أو قوائم في ميث أصل الثعبان، أنظر كتابنا: دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي.

(2) عبد الحميد بورايو، الحكاية الخرافية للمغرب العربي، ص. 86

(3) T. Amrouche, *Le Grain magique*, *op.cit.*, pp.13-18.

(4) Lacoste-Dujardin, *Le Conte kabyle*, *op.cit.*, pp. 242-243.

ميث Psyché في ديار الأمازيغ أو السعالى بدلا من الآلهة :

في إحدى الميثات التي سبق عرضها حول أصل الرعد والبرق، تنسب هاتين الظاهرتين في إيمنتاكن إلى سعلاة (تاغزنت) تقوم بطحن الفول لصنع (تالخشا) برحى تقليدية. فالميث يجعل منها كائنا سماويا علويا فائقا، ويمنحها طابعا كونيا، وطاقات خارقة تتجاوز الوجه الضد اجتماعي الذي تكتسيه عادة في الحكايات كما أوضحنا، لتقترب من المرتبة التي تتبوؤها الالهة في الميثولوجيات الكلاسيكية الكبرى.

ولقد لاحظت تاسعديت ياسين أنه انطلاقا من المكانة الكبرى التي تحتلها السعلاة (الغولة) في بعض حكايات الشمال الإفريقي، واعتمادا على الميث المسمى Psyché (المعروف باسم عصفور الهوى أو الزهرة الوهاجة) وأساطير أخرى تتفاوت درجة القرابة بينها، والمتعلقة بآلهة قدماء الإغريق (والبعض منها تمت كتابته وجمعه - بما في ذلك Psyché - من قبل Apulée ، وهو نفسه أمازيغي من الشرق الجزائري) فإننا نقف على تشابهات مثيرة مع حكايات وأساطير لا تزال حية في كثير من المناطق بالجزائر وكذا بالمغرب. ومثال فينوس وابنها إيروس يبين أن هذه القصة متجذرة في عمق متوسطي رغم تنوع الروايات التي يمكن أن نعثر عليها هنا وهناك. فقصة بسيكه هي نفسها تلك التي نعرفها في عدة مناطق أمازيغية، لكن ما يثير الانتباه هو أن شخصيتيها، وهما : إيروس وفينوس الكائنان اللذان يتبوآن مكانة آلهة في الحضارات ذات التقاليد المكتوبة يستحيلان غولين، كائنين شريرين (وهذا شأن فينوس التي تتحول إلى سعلاة شريرة) يلتهمان البشر في التقليد الشفوي، ويعزى ذلك إلى صيرورة معروفة حسب تاسعديت ياسين، تنتبذ فيها الآلهة القديمة دون أن تختفي نهائيا من الذاكرة الجماعية، إذ تظل فيها، ولو بصورة سلبية، بحيث تفقد مكانتها لا وظيفتها. وهذا شأن عصفور الهوى الذي يمثل إيروس، فاحتفظ منه بالقوة والمظهر الجسماني (فهو وسيم، ويملك أجنحة، ويتحكم في الطيور)، ويحتل مكانة خارجة عن المألوف، لكنه لم يعد إلها، وإنما كائنا خارقا للعادة، بما أنه خفي لا يرى، ويمتلك قوة فائقة(1).

يتضح من خلال أطروحة تاسعديت ياسين أن الآلهة القدامى يتحولون في الذاكرة الشعبية إلى غولات من باب التقية، ولاختراق الديانات التوحيدية التي تحول لحسابها عناصر سابقة على ظهورها.

---

(1) T. Yacine, *Chacal ou la ruse des dominés, op.cit.*, pp.110-111.

يتعلق الأمر في إحدى روايات بسيكه الأمازيغية (رواية قبايلية) بعائلة لها أربع فتيات أو سبع حسب الروايات، عاد فيها الأب من رحلة بعيدة، وقد أحضر هدية لكل منهن غير أنه نسي إحداهن، هذه الأخيرة لم ترد شيئا آخر غير شزنات من فضة (أو فستان يرقص بمفرده في المرج في رواية يوسف ناسيب). احتارالرجل، ونادى أحد رفاقه في السفر بصوت مرتفع، فرد عليه صوت يعده بإخراجه من ورطته إن هو زوجه إياها، وللتعرف عليه، كشف له عن المؤشرات التي تؤذن بقدومه، وهي أن الجو يومها سيكون مضطربا، والسماء مثقلة بسحاب وضباب ومطر من الدماء (وهبوب الرياح في رواية ناسيب). ولما حل ذلك اليوم، تقدم إلى البيت متسول يستجدي نارا، فعلم الأب بأمره، وبعث إليه بالأخوات لمده بالنار، فرفض استلامها إلا من الفتاة الموعودة التي ربط الأب حزامها بحبل شده إليه، لكن المخلوق النصف بشري والنصف روحاني، قطع الحبل وطار بالفتاة إلى أعالي الهواء، حتى حط بها في قصر تلبى فيه كل طلباتها[1]. غير أنه يشترط عليها ألا ترى وجه زوجها العفريت الذي كان لا يأكل إلا ليلا وهو مقنع (وكان اسمه عصفور الهوى، وكان يتحكم في الطيور والحيوانات والرياح والمطر). ذات يوم أجهشت بالبكاء شوقا إلى ذويها، فحملها حيوان من ريح وبرق إليهم، فيما زوجها الذي تحول إلى ثور كان يرقبها من الحظيرة. وعلى الرغم من كتمانها سرها، إلا أن أخواتها قد زرعن فيها بذرة الشك حين جعلنها تعتقد أنها ربما تزوجت وحشا سيلتهمها لاحقا، لذا وهبنها سبعة فوانيس صغيرة أخفتها في حضنها، وقد نصحتها مطيتها ألا تصيخ السمع لكلام أخواتها، فقد يدفعن بها إلى التهلكة، لذلك رمت بفوانيسها الواحد تلو الآخر، واحتفظت بالأخير. وتمكنت بواسطته من رؤية زوجها وإحراقه، مما جعله يختفي، لكنه احتفظ بها سجينة عند أمه، وهي سعلاة رهيبة[2]. تعاقبها بأن تسند إليها القيام بمهام مستحيلة كفرز مزيج كبير من الحبوب المختلفة، وتنقية أكوام من الصوف المتسخ... ونتف ريش كل طيور السماء لملء الوسادات والطنافس بالبيت .. خلال فترة قصيرة تقدر بالوقت الذي تستغرقه (تاريْل) في القيام بجولة في الغابة، وكانت تلك ذريعة لتبرير التهامها في حالة عجزها. وكان زوجها العفريت ينقذها كل مرة في

---

(1) في رواية يوسف ناسيب ، حكايات دجرجورا، الصفحات 73-80، يتقدم الكائن في شكل حصان يختطف الفتاة على متنه ويرحل بها بعيدا ولا يعلم سوى أبيها بأمرها.

(2) في رواية ناسيب تكشف الزوجة عن وجه زوجها الذي ظهر بوجهه الوحشي البشع، لكنه سرعان ما تحول إلى إنسان عادي قرر الرحيل عنها وتركها، لكنها اقتفت أثره حتى بلوغ بيت أمه السعلاة ولقد أشار Y.Nacib إلى التوازي الذي يمكن أن يقوم بين هذه الحكاية القبايلية Asfur lehwa و Médée الساحرة الميثية بدورة Argonautes فقد فرضت هذه الأخيرة بدورها مهام مستحيلة على التعيس Jason، من قبيل وضع ثيران ذات سيقان معدنية ومناخير تنفث النيران تحت النير، وقتل التنين الذي لا يقهر وزرع أسنانه التي سيتولد منها العمالقة، وكل معاناة الزوجة في عصفور الهوى مصدرها عدم احترامها لوعدها مثلما هو الحال بالنسبة لـ Médée ، فقد خالفت التزامها بعدم كشف وجه زوجها مما ترتب عنه سلسلة العقوبات.
Y. Nacib, *Proverbes et dictons kabyles*, *op.cit.*, pp. 54-55.

اللحظة الأخيرة من أمه السعلاة التي كانت ستلتهمها في مأذبة مع أخواتها، ولا ينسى في كل مرة أن يذكرها بأنه حذرها من أقاويل أخواتها وأهلها فلم تتعظ(1).

ومن الروايات الأمازيغية المغربية لهذه الحكاية نذكر رواية جمعها من انتيفن Laoust ضمن حكاياته الأمازيغية المغربية، وتعرف البطلة فيها باسم "هاينا"(2). وفي هذه الرواية تعثر الفتاة هاينا على مغزل (إيزضي)، وهي عائدة مع رفيقاتها من الغابة بحمولة من الحطب، وفي الطريق تخلفت عنهن لأنها توقفت لتتخلص من الأعواد الثقيلة، فتحول المغزل في يدها إلى غول (أݣروض) خيرها بين التهامها أو الزواج منها، فاختارت الزواج، ورافقته إلى بيتها حيث أخبرت أمها بالأمر، فطلبت الأم مهلة من الغول ريثما تعد السمن (أودي)، فقال لها : يوم عودتي سيكون ممطرا وعاصفيا والرعد فيه (إيݣّيݣ) مدويا. وبعد مدة، وفي يوم شديد الاضطراب عاد الغول كما وعد، وحمل معه الفتاة، فالتحق بها ابن عمها لتخليصها من الغول، وبقية الحكاية تبدو متداخلة مع حكاية أخرى هي لونجا المعروفة(3)، لذا فإن الرواية التي دونها عبد الله خلّوق وجورج أوسيف G.Oucif من اينتيفن أيضا تبدو أكثر انسجاما واكتمالا، وتتفق تقريبا مع رواية لاوست في الأحداث الأولى، فقد تحول المغزل إلى غول خطفها في اليوم المضطرب الموعود، لكن دون أن يعلم ذووها بالأمر، لأنها وخلافا لرواية لاوست كتمت سرها عن أمها، وتختلف بعد ذلك في بقية التطورات، وتبدو أقرب إلى الرواية القبايلية، إذ أحد إخوتها هو من يذهب في طلبها، وينجح في التعرف على بيت الغول، والوصول إليها ثم العودة بعد ذلك ليخبر أباه وأمه بحقيقة الزوج الوحش لأخته المختطفة التي أنجبت منه طفلين أحدهما يحمل طبيعة أبيه المتوحشة لأنه يستلذ أذن خاله في الحكاية. كما تنجح الفتاة في إقناع الغول بمرافقتها وأطفالها لزيارة ذويها، غير ان الحكاية تنتهي خلافا للرواية القبايلية باستعادة الأسرة لأبنتهم بعد قتل الغول ذي الرؤوس السبعة(4).

يقول لاووست إننا نجد في محكيات أمازيغية كثيرة تيمات متفرقة متداخلة وممتزجة بأخرى يبدو أنها تنتمي في الأصل إلى حكايات قديمة من ذلك النموذج الشديد الانتشار والمسمى Psyché أشهره تلك القصة الميثولوجية التمثيلية allégorique التي أدمجها

---

(1) T.Yacine, *Chacal ou la ruse des dominés*, *op.cit*., p. 112.

(2) Laoust, *Contes berbères du Maroc, op.cit*., t.II, pp.157-158.

(3) هذا التداخل يحدث في أحايين كثيرة، بحيث تخول الذاكرة الرواة، ويعمدون إلى اختزال بعض التيمات، ودمج عناصر مختلفة من حكايات متعددة في نص واحد أحيانا، وهو ما لاحظه laoust نفسه في مقدمة كتابه حول الحكايات الأمازيغية المغربية.

(4) G.Oucif et Abdellah Khallouk, *Contes berbères N'tifa du Maroc. Le chat enrichi, op.cit.*, p.67-72.

ضمن روايته "التحولات"[1]، فلقد كتب أبوليوس Apulée قصة Psyché وCupidon في القرن الثاني ق.م، وقد نهل من مصادر أقدم. والقصة[2] التي حكاها أبوليوس هي ميث (بالمفهوم الكلاسيكي للميث)، وليست حكاية لأن من أبطالها من هم آلهة (إيروس، فينوس)، وهو يؤكد أمرا أساسيا لا بأس من التذكير به، وهو أن عددا من الحكايات لدى الأمازيغ يمكن اعتبارها ميثات متنكرة Travesti بتعبير Achour Ouamara[3]، أو امتدادا مشوها متبقيا من الميث حسب بعض دارسي الفولكلور، فالحكايات العجيبة تنحدر حسب فلاديمير بروب من الديانات القديمة، وهي بعدئذ تفرغ من مغزاها الديني وتفقد طابعها أو معناها المقدس، والآلهة فيها ينحدرون إلى مستوى سعالي أو شخوص دينية غير محرجة للوعي الديني .

وفي بعض المناطق من بلاد الأمازيغ اعتقاد بشأن كائن يتداول عنه أنه يختطف العرائس يوم زفافهن، وله من المواصفات والقدرات السحرية ما يجعله مماثلا للأبطال الآلهة في الميثولوجيا اليونانية من قبيل إيروس الآنف الذكر، ونجد له ميثا مفسرا لأصله

---

(1) Laoust, *Contes berbères du Maroc* , *op.cit.*, t.II, p.222.

(2) هذه الحكاية كما تضمنتها رواية الحمار الذهبي أو التحولات لأبوليوس خلاصتها أنه كان في قديم الزمان بإحدى المدن ملك وملكة رزق ثلاث بنات رائعات الجمال، لكن بهاء Psyché كان باهرا لا يوصف مما أثار غيرة وحفيظة فينوس (أفروديت) التي طلبت من ابنها المجنح إيروس (كوبيدون) معاقبتها بجعلها تغرم بأحط وأخس الأشخاص. قلق أب بسيكا من عدم تقدم أحد لخطبتها رغم جمالها الفائق، فاستشار موحى أبولون الذي طلب منه التخلي عنها على صخرة الجبل العالية حيث ستزف لأفعوان وحشي، ولما كان ذووها يعتقدون أنها ذاهبة إلى قضائها المحتوم، فقد رافقتها موكب زفاف مأتمي إلى المكان المعين. هناك حملتها نفحات ريح لينة أنزلتها برفق في قصر فاخر حيث تلبى كل طلباتها من قبل زوجها الخفي. لقد عصى الإله إيروس أوامر أمه الربة فينوس التي طلبت منه أن يلهب قلبها بحب رجل خسيس، لكنه نزل من السماء وهو الإله فعشقها هو نفسه، وأخفى في القصر بسيكي، إذ وقع في غرامها. وكان يتسلل تحت جنح الظلام إلى سريرها مقنعا، فيشاركها الفراش ولكنه حذرها من رؤية وجهه، لذا تسمع همسه ولا تراه، وعلى الرغم من النعيم الذي ترفل فيه بسيكي مع زوجها المجهول، إلا أنها كانت تعاني من الوحدة نهارا، وقد تأثر الزوج الخفي من فرط شكاويها، فأتاح لها أن تستقدم أختيها لرؤيتها محملتين على الرياح التي كان يتحكم فيها، وبسبب حسدهما لها على ما هي فيه من سعة عيش، أقنعتاها بأن الكائن الذي تشاركه الفراش، والذي حملت منه هو أفعوان وحشي ضخم فعلا كما سبق وأن أخبرهما موحى أبولون، وأنه سيلتهمها في النهاية، وانتابتها المخاوف على الرغم من تكرار الزوج تحذيراته لها من الأختين الشريرتين، وإخباره لها بأنها تنتظر مولودا من جنس الآلهة، وقد يولد بشرا ميتا إن انساقت لمكائد أختيها. ولما تأكد للأختين أن بسوكي تهاوت، منحتاها مدية ومصباحا لرؤية الوحش حين يستغرق في النوم وقتله بالمدية وعلى الرغم من وعدها لأيروس بألا تكشف قط عن وجهه، إلا أنها دنت منه بمصباحها حين غلبه النعاس، فرأت فتى رائع الجمال، وبسبب ارتكابها بدأت يدها الممسكة بالمصباح بالارتعاش، فسقطت قطرة من الزيت الملتهب على إيروس، فقفز ألما ثم أفرد جناحيه وطار بعيدا عنها بعد أن ذكرها بتحذيراته الماضية من أختيه، وبعصيانه أوامر أمه من أجلها أما بسيكي فقد حاولت بقلبها العاشق الكسير الموت، لكنها أنقذت منه، فمضت في ترحالها بحثا عن إيروس، غير أن غضب وغيرة (فينوس) طاردتها للانتقام منها، فقد أذاقتها العذاب وأخضعتها لسلسلة من الاختبارات الرهيبة، من قبيل فرز أكوام من الحبوب المختلطة، لكن نمل الأرض اجتمع بعد أن رق لحالها وساعدها على فصل خليط البذور، ومن قبيل الهبوط إلى العالم السفلي، وكان إيروس بألاعيبه الماكرة ينقذها من هذه الاختبارات كل مرة أما أختاها فقد حاولتا عبثا احتلال مكانها في قلب إيروس، إذ سقطتا من حافة الصخرة الجبلية على أمل أن تهب الريح فتحملهما إليه، لكنهما لقيتا مصيرهما المحتوم. وقد انتهى الميث بزواج إيروس من بسيكي على الأولمب بعد أن شفي من جرحه وتأثر لندم عشيقته وتوبتها وأقنع جوبيتر بمنحه الخلود، ومن زواجه مع بسيكي أنجب بنتا اسمها : لذة plaisir.

(3) Achour Ouamara, “ La Régénération dans le conte kabyle”, *Etudes et Documents Berbères*, n°14, 1996, p.143.

أورده فروبينيوس، مفاده أن "الفتيات الجميلات والعرائس منهن غالبا يخشين كائنا عملاقا رهيبا خفيا يسمى "خطاف العرايس"، لا يرى، لكن نفسه يستشعر، لأنه إذا نفخ في البشر، فإنهم يتحولون فورا إلى حجر. وقد نشأ بالشكل التالي : كان لأنثى أرنب شعرة خاصة جدا خلف أذنها، وحين استلقت قريبا من الموقد في جحرها ذات يوم مرهق، لامست الشعرة جمر الموقد، فدبت فيها النار، فانتزعتها غاضبة، وألقت بها في الموقد، ومن هذه الشعرة المحترقة تولد الجني العملاق الذي حملته الرياح نحو الأعالي. وذات يوم صادف موكب عروس جميلة اختطفها، وعبر بها الأجواء العليا نحو مسكنه في أعالي الجبال، بعد أن نفخ في رجال الموكب، وحولهم إلى حجارة. ولما رفضت الفتاة الزواج منه، فقد كان يضربها صباح مساء، وهكذا كان يتصرف مع كل الفتيات اللواتي دأب منذئذ على خطفهن. وخوفا من مؤامرات زوجاته ممن يختطفهن ومطاردة البشر له أخفى روحه، وكان عبارة عن شعرة، في بيضة، والبيضة أخفاها في حزة Entaille استحدثها في عنق حجلة، والحجلة خبأها في حزة على ظهر ناقة، وهكذا تشكل سنام الإبل لأول مرة.

وكان لهذا العفريت ابنة تسمى asfer lehwa وتعني صفير المطر، وكانت تصل مصحوبة بالبرد grèle والثلج وبعاصفة ترتج لها أركان البلد بأكمله. وروح asfer lehwa كانت بدورها مخبأة في أعلى صخرة بالجبل، لكن الناس لما تمكنوا من بلوغ الصخرة سقطت الابنة طريحة الفراش حتى كادت تحتضر، ولم تتعافى إلا بعد أن حمل أبوها روحها، وأخفاها حيث روحه في البيضة بداخل عنق الحجلة في سنام الناقة، التي خبأهما في جرف بأعماق البحر.

ويضيف المخبرون حسب فروبينيوس أنهم لا يعرفون يقينا إن كان العفريت قد مات أم لا يزال حيا، وأغلب الظن كما تروي إحدى الحكايات أن شابا قد تمكن من إتلاف روحه، لكن لا يمكن الوثوق بالحكاية حسبهم، لذا فبعض الناس ممن هم جديرون بالثقة، يعتقدون أنهم لا يزالون يشعرون بنفسه(1).

ومن هذه الحكايات التي يلمح إليها المخبرون في الميث، حكاية عنونة بعروس الشمس fiancé du soleil جمعها مولود معمري في كتابه حول الحكايات الأمازيغية بالقبائل، وفيها تم فعلا تمثيل حياة العفريت Genie المختطف للعرائس بشعرة في بيضة يتمكن

(1) Frobenius, *Contes Kabyles*, *op.cit.*, t.I, pp. 88-89.

البطل من الاستيلاء عليها، وحينما يقطعها يموت الجني[1]. ونجد له رواية أخرى في الجزء الثاني من كتاب فروبينيوس نفسه حول الحكايات القبايلية.

كما نجد الموتيف ذاته في حكاية من أيت سغروشّن أوردها Pellat بعنوان تادين إيتدلن س أوشكوش نس (الفتاة التي تتغطى بذؤابتها)، وفيها يذهب ابن الملك (ممّيس ن أوجلّيد) لإحضار الفتاة التي تتغطى بشعر ذؤابتها بعد أن دفعته إلى المغامرة بحثا عنها عجوز للتخلص منه، وقد رافقه في رحلته رجل أنقذه من شخصين كانا سيقتلانه بأن افتداه بمثقال وزنه مضاعفا من الذهب، ونجح بمساعدة يهودي من تنويم الحراس والوصول إلى الفتاة، وهي في الطابق السابع من القصر، ومنها حصل على شعرة منها، وخطبها من أبيها الذي طلب منه ضمانة من الفتاة، فأمده بالشعرة، فوافق على تزويجه منها، ووضعها في صندوق، وطلب من الفتى عدم فتحه قبل الوصول إلى بلده. لكنه حين لم يحترم وصية الملك، وفي منتصف الطريق استيقظ ليلا خلال استراحة، وفتح الصندوق، وفجأة ظهر عفريت اختطف الفتاة، وترك الفتى مجهشا بالبكاء.

في الصباح ذهب رفيقه في طلب العروس المختطفة، ونجح في التسلل إلى بيت العفريت بعد أن اندس بين قطيع الغنم، وتمكن من محادثة الفتاة، التي سألها أين يكمن عم (روح) العفريت، فأجابته : إذهب واقتنص حجلة (تاسكّورت)، واذبحها (غرس اس) ثم استخرج منها حجرة (أزرو) واكسرها لتجد فيها بيضة بداخلها شعرة (أنزض) إذا قطعتها مات العفريت". وهكذا حصل ليعود الرجل بالعروس إلى الفتى ويلتحق الجميع بالبلد حيث تم الزواج[2].

ويبدو من المشروع التساؤل عن علاقة ممكنة بين هذا المعتقد وأشكال من التظاهر بخطف العروس التي تتضمنها بعض طقوس احتفالات الزفاف الأمازيغية التي اعتبرها E.Laoust ، في مقال له حول الزواج لدى أمازيغ المغرب[3] "بقايا معتقدات قديمة تعود لعهد سحيق أو آثار ممارسات قديمة يقوم بها الأهالي لأنهم توارثوها عن الأسلاف (إيمزوورا)، وهي طقوس ذات جذور قديمة"[4]، إذ أثاره في هذا الإطار أنه خلال حفلات متعددة منها لاحظ تلك الأشكال من التظاهر بخطف العروس Simulacres de rapt، فاستعرض أهمها في مقاله المذكور، وأشار إلى التفسيرات المختلفة

(1) N. Plantade, *Guerre des femmes en Algérie*, *op.cit*., p.40.
(2) Charles Pellat, *Textes berbères dans le parler des Ait Seghrouchen de la Moulouya*, *op.cit*.,pp.68-72.
(3) Laoust, “Le mariage chez les berbères du Maroc”, *Archives Berbères*, 1915-1916, pp.44-80.
(4) *Ibid*., p.78.

التي يقدمها الاثنوغرافيون عن هذا التظاهر، ومنها أن بعضهم يرى فيها بقايا وآثارا للزواج بالاختطاف، والبعض الأخر مثل Van Gennep يرى فيها طقوس انتقال Passage أو انفصال séparation .

ودون المغامرة بأي تأويل، اكتفي بالإشارة أخيرا إلى أنه لدى التوارگ، وفي اليوم السابع من حفل الزفاف، وقبل اختتامه يتم أداء طقس مثير حسب H. Lhote يقضي بأن تجلس إلى جانب العريس امرأة عجوز متهدمة فانية مكان الفتاة العروس، و يتمثل دورها في خداع العفاريت الشريرة التي تعرف أن دما سيتم إراقته، وتريد استغلال تلك الظروف لتحاول الاستيلاء على العروس، وبهذه الخدعة تجتذب العجوز إليها تلك التأثيرات السيئة التي ترين على بيت الزوجية الجديد لتمضي بها بعد مغادرتها للخيمة لحظات قليلة قبل وصول العروس[1].

وفي الميث والحكاية الأمازيغية أعلاه عن خاطف العرائس نجد بشكل واضح آثار الميث المنسوب لليونان أي إيروس وأمه فينوس، غير أننا نجد بعض الاضطراب في الشخوص إذا قارنا هذا الميث المفسر لخطاف العرائس بالروايات الأمازيغية لميث Psyché ، ومهما يكن من أمر، فإن هذه النصوص تؤكد استمرار تيمات ميثولوجية كلاسيكية من الثقافات القديمة التي صنعت الحضارة الإنسانية في الحوض المتوسطي بالموروث الحكائي الأمازيغي بشمال إفريقيا حتى هذا العصر، وعنصر تجسيد الروح بالشعرة أمر له دلالته التي لا تفسر إلا على ضوء التصور الكوسمولوجي الأمازيغي للكون، ونظرة الكائن الشمال الإفريقي إلى الحياة والعمر والزمن الذي يجسد في شكل خيط اقتطاعه يؤدي إلى الموت كما نقف على ذلك في فلسفة النسج لدى الأمازيغ (أزطّا)، وهم في ذلك أيضا يخلدون تصورات ميثولوجية قديمة ضاربة بجذورها في أعماق الفكر المتوسطي القديم حيث ربات القدر المويرات Moires أو Parques تنسج مصائر الإنسانية وتحدد أعمارها في شكل خيوط تغزلها أو تقطعها في منتهى الأجل.

2- مخلوقات وأشباح ليلية :

- قرب تتحرك ليلا

من هذه الأشباح المهيبة مما يحمل أسماء خاصة نذكر"تاغاطت ن تيوودشي" عنزة الغروب بسوس، وهي عفريت تتجسد في شكل عنزة في المساء حين الغروب، يعتقدها

---

(1) H. Lhote, *Les Touaregs du Hoggar, op.cit.*, p. 186.

المرء عنزة ضالة، فتؤذيه، ومنها "تاسيرا وامان" بالقبايل، وهي عبارة عن قربة مزغبة تعيش في حالة بدائية يرقانية في بعض مجاري المياه التي تغادرها ليلا لتنتقل ليلا في الغابة بسرعة[1]، وفي سوس يخشى من كائن يسمى (أشليف) يتخذ كما يعني اسمه شكل "كيس من جلد المعز المزغب"[2]، ولعلهما وحش واحد اختلفت تسميته حسب المناطق.

ومظهر الكائنين معا يذكر بالشكل الذي يظهر به Dardanos في الميثولوجيا اليونانية، كحيوان يعيش على ضفة نهر Istros محاطا بجلد خفيف، عندما يمتلئ الجلد بالهواء، يصير شبيها بقربة، فيسبح كذلك حتى يصبح رقيقا، فيخرج إلى البر ليجلب قوته[3].

من هذه المخلوقات الرهيبة من سكان العالم اللامرئي الخفي أيضا أيدّيد ن زّيت (قربة الزيت)، وهو يخيف الناس في المقابر يظهر كما يدل على ذلك اسمه على شكل قربة ممتلئة بالزيت الذي مصدره الأوعية الصغيرة التي يضع فيها أقارب الموتى زيت الزيتون الذي يراد أن يستهلكه الميت في العالم الآخر، خصوصا إن كان قد قضى حياة من الظلم والشر[4]، وأماسان، وهو كائن خرافي شبحي يشبه عمامة بيضاء أو صفراء لا يلمسه أحد لأنه يتحرك حين ندنو منه، فيتموج في الهواء متقدما الناس حيثما ذهبوا لكنه غير مؤذ[5]" .

وتعتبر المقبرة (المرتبطة بعالم الموتى) فضاء لكثير من هذه الأشباح التي تحوم حول القبور ليلا، وتسمى في الأطلس المتوسط باسم (إيولا فن ن - يسمضال)، وقد تعترض سبيل المارة، من قبيل زويرا في القبايل، وهي تتجلى في شكل امرأة شريرة ترتاد القبور ليلا بحثا عن الطعام خصوصا اللحم، إذ تعن لمن تحمله من النساء فتستطيل حتى يخيل للمرأة أن رأسها سيرتطم بالسماء، فتتناول الوجبة من المرأة دون أن تؤذيها غالبا، إلا أن تتسبب أحيانا بعماها، ويمكن الاحتماء من هذا الكائن الشرير بحمل جسم معدني كالإبرة أو السكين أو المسمار أو الفأس...، بل ويمكن بذلك الإمساك بها وجعلها تنفذ ما يطلب منها.

ومن هذه العفاريت[6] في القبايل أيضا (مسيسيل ن إيزكوان، بزاي مفخمة) عفريت أو جني القبور، ومسيسل لا شك أنه من أسيسل، ويطلق في حاحة وإيداوتنان على طقوس

---

(1) Servier, *Tradition et civilisation berbères*, *op.cit.*, p.78.
(2) N. Al Alaoui, *Lune, soleil et fiancée végétale*, *op.cit.*, p.44.
(3) Servier, *Tradition et civilisation berbères*, *op.cit.*, p.78.
(4) Frobenius, *Contes Kabyles*, *op.cit.*, t.I, p.93.
(5) Dallet, *Dictionnaire kabyle-français*, Paris, SELAF, 1985, p. 523.
(6) تعرف العفاريت في الأمازيغية بأسماء متعددة منها إيمنضرن (جمع إيمنضر) وإيكروطّان (جمع أكروطّو)، وإيمنشورن (جمع أمنشور)

طرد الأرواح الشريرة والآفات التي تهدد المحاصيل والخيرات، وتعرف في مناطق أخرى بإيسكار وأصيفض (في القبايل وسوس)، وإيزكوان (بزاي مفخمة) جمع لأزكّا، وهو القبر أو المدفن الهرمي.

ويعتقد أن هذا الكائن يهاجم الرجال ليلا وهم على متن خيولهم ويطاردهم على شكل أوشّن أي ابن آوى، وهو ليس في حقيقته كما يعتقد إلا كيسا من دم، وقد نشأ هذا الكائن الشرير في الأصل من جسد ضفدع.

وفي الأوراس تذكر G Tillion. أن الناس يعتقدون بوجود نوع من الجن والعفاريث من لاحسي الدمlécheurs de sang، وهي عفاريث تجبر الناس على اتخاذ احتياطات كثيرة ومكلفة، لأن المرء قد يتعرض لهجماتهم بمجرد النوم بعد استهلاك اللحم الناجم عن الذبح، "فرائحة الدم تجذبهم، فيأتون ليلحسوا الدم حين ينام المرء، فإذا تحرك قليلا، فإنه يزعجهم، فيصيبونه فيمرض". والدم البشري خلال الوضع أو الختان أو الافتضاض أو جرائم القتل..أكثر اجتذابا لها، ومن هذه الكائنات الجنية العاشقة للدماء، تلك التي تعرف باسم "أزغوغ"، وهو جن شبح يتمظهر بأشكال مختلفة كأن يبدو بشكل نقالة الميت أو كغول ضخم ذي شعر شبيه بالسدرة "أزكّار" وأسنان كمنفش كبير وبطن ضخم كالقربة الكبيرة وساقاه كجدوع نخل احترق، أو يبدو في المقبرة ليلا كخيمة تتحرك حينما نقترب منها فتجر أوتادها وحبالها. ويقال عنه أنه في الأصل هو الجني الذي لحس القطرة الأولى من دم إنسان مقتول[1] .

▪ عرائس وأفراس في المقابر

ومن الكائنات الشريرة المرتبطة بالمقابر تاكمارت ن إيسمضال في المغرب أو تاغيالت تيمقبرت في القبايل، ويعني التركيبان معا فرس القبور، وهو كائن يتخذ شكل فرس لطيفة تغري الناس بامتطائها لتجنح بهم إلى المقبرة حيث تلتهمهم أو تدفنهم أحياء، وهي ترتبط بفترة الحداد باعتبارها مرحلة عبور تقتضي طقوسا حمائية لم تلتزم بها فتحولت إلى وحش يترصد المارة ليلا، وتاسليت ن إيسمضال، وهي امرأة في كفنها الأبيض يعتقد في انتيفن أنها تقوم من القبر لتعدو عبر المقبرة، فتعود إلى مدفنها عند الفجر، وقد كانت أصلا امرأة فاتنة الجمال، حلت عليها اللعنة بسبب مسلكياتها الدنيئة[2].

(1) G.Tillion, *Il était une fois l'ethnographie*, *op.cit.*, pp.73-74.

(2) E. Laoust, *Etude de dialecte berbère de Ntifa*, *op.cit.*, p 311.

من العفاريت المتحدث عنها في أساطير التوارگ وحش شرير يسمى گلوان، وهو يعيش في الخلاء، ويظهر للرحل في صورة امرأة كما في إحدى الأساطير[1]، حيث يلتهم جمل المسافر بشراهة لا نظير لها، فمن صفاته أن له عددا غير محدود من الأفواه لا يشبعها، فبينما يطعم أحدها تصرخ الأخرى مطالبة بالمزيد.

- تارگو : سعلاة أم شبح ؟

يرى لاووست أن أغلب التنوعات اللهجية للغة الأمازيغية التي تستعمل لفظة تامزا كمقابل للسعلاة Ogresse، تستعمل صيغة أخرى[2] هي tergo، الشبح بسيوة، (تجمع على torgawin) : الغول والسعلاة بسوكنة (ليبيا)، tergu وتجمع على tirgiwin في بني سنوس وبني صلاح وبني مسعود (أطلس البليدة بالجزائر)، tergu بزايان وايت إيزدگ، tergo في اللهجة العربية لتلمسان. كما تستعمل صيغة مذكرة بشكل أقل، وهي argu "الجني، العفريت" بشنوة والريف، واللفظ ليس مرادفا لتامزا، فبسيوة مثلا يسمى الغول والسعلاة بأمزا (بزاي مفخمة)، بينما يطلق لفظ تارگو على الشبح، وفي شنوة، أمزيو (بزاي مفخمة) هو الغول و argu هو عفريث mauvais génie [3].

وقد حاول البعض كما بين Laoust إيجاد قرابة محتملة بينها وبين الكلمة الإيطالية (Orco غول أو بعبع) والنابولية Huerco والأسبانية القديمة Uerco و Huerco (وتعني عفريت، جهنم) المشتقة من Orcus (إله الموت) وجهنم، ولاووست نفسه يميل إلى الاعتقاد بأن هذا اللفظ أي أرگوَ ليس إلا تحويلا altération لكلمة سابقة عنها، وهي Orc اللاتينية Orcus التي ظلت حية في المعتقدات الشعبية لتفضي إلى خرافة الغول–Ogre.

ويجزم لاووست بأن ترگو السيوية التي تعني الشبح وتارگو التلمسانية (في العامية العربية المحكية بتلمسان) التي تطلق على كائن شرير يسكن المقابر، وأرگو المستعملة بشنوة، والتي تعني العفريت والجني الشرير، تجمعها قرابة بلفظ orcus اله الأموات، فتشابه هذين اللفظين ومعناهما لا يقف عقبة أمام هذا التقريب بينهما[4].

---

(1) Abderrahmane Lounes, *Anthologie de la littérature algérienne d'expression amazigh*, Alger, ANEP, 2002 p.636.

(2) المثل الأمازيغي التالي الذي ساقه محمد أومادي في دراسة له عن الأدب الأمازيغي بليبيا منشورة بموقع تاوالت تحت عنوان تاسكلا، ويتداول بنفوسة بليبيا يشهد على استعمال اللفظين بدلالتين مختلفتين : irwl s temzâ, tettêft tergu بمعنى هرب من السعلاة "تامزا"، ووقع في قبضة "تاركو" للدلالة على من يهرب من مشكل إلى ما هو أعوص منه.

(3) E. Laoust, “*Noms berbères de l’ogre et de l’ogresse*”, *Hespéris*, XXXIV, 1947, p. 253- 265.

(4) *Ibid*.

وكيفما كان أصل اللفظ وعلاقته بمعتقدات أوربية أو آلهة رومانيين، فإنه من المؤكد كما يتبين من خلال هذه المعطيات أن تاركًو ليست سعلاة بالمفهوم التقليدي الذي تعرف به في الحكايات الأمازيغية بشمال افريقيا، إنما تلتبس بها في الأذهان كما يلتبس مفهوم تاكًمارت ن إيسمضال بمفهوم تاغزنت في سوس، بسبب تقادم المعتقدات وتداخلها مع مرور الزمن، مثلما يحدث أن تتداخل الحكايات الأمازيغية المحكية إلى يومنا هذا لدى الرواة، لضعف الذاكرة، ولعوامل عدة يضيق المجال لعرضها.

بل يتعلق الأمر هنا بمعتقد أمازيغي مختلف يجعلنا ندرج تاركًو ضمن مجموعة الكائنات الشريرة التي ترتبط بالموت وبعودة الأشباح والأرواح الشريرة إلى عالم الأحياء، وتنتمي إلى العالم الخفي.

- تيروحانين - nymphes :

يرى هنري باسي أن الجنيات fées الحاضرة بقوة في حكايات أوربا، تغيب في الحكايات السامية، غير أنها تتواتر في الحكايات الأمازيغية. ويرى أنها تستجيب لتقاليد أمازيغية قديمة، فكونها صادرة عن المياه والأشجار يعني أن لها ربما قرابة ما مع العفاريت/الجن démons الأمازيغية التي تأوي عادة إلى تلك الأماكن، فهي تتمثل في الحكايات أحيانا كروح Esprit الشجرة أو روح الماء، وتظهر قرب بعض الينابيع[(1)]، وهو ما نلمسه في الميث المفسر لظهورها، حيث تنشأ لحماية الينبوع وأشجار الدغل من تدنيس الإماء لها ببولهن، والرجل ببصقه ونفثه للماء المالح عليها.

ويفترض باسي وجود علاقة بين الجنيات الأوربية والجنيات الأمازيغية بالنظر إلى سلوكهن المتشابه في حكايات المنطقتين.

ومن هذه الجنيات الكائن المعروف في سوس باسم "تولزيمت"، وهو (جنية) تعترض سبيل المارة ليلا، وقد تنادي الشخص باسمه، لذا لا ينبغي الالتفات إليها كما يعتقد في الأطلس الكبير. والمرأة العاقر (تيمّكًرت) أو (تيكًّرت) التي وجد زوجها صعوبة في فض بكارتها ليلة الزفاف يعتقد أنها أصيبت بمس من طرف تولزيمت[(2)].

(1) H. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères, op.cit.*, pp. 90-91.
(2) E. Laoust, *Noces berbères, op.cit.*, p.194.

- طائر أسود مؤذ للأطفال :

يخشى في سوس وفي مناطق أمازيغية أخرى على المولود خلال الأربعين يوما الموالية لولادته، وهي الفترة التي تسمى بسوس باسم "تيگضلت"، من الأذى الذي قد يلحقه من قوى خفية شريرة قد تستبدله من أمه، أو تلحق به ضررا في شكل طائر أسود يعتقد أنه يؤذي الأطفال الذين لم ينبتوا أسنانا بعد، لذلك لا تفارقه أبدا أمه مهما كانت الظروف، ولا تولي إليه ظهرها أبدا، حتى وإن ظلت بجانبه[1]، ولا تترك المرأة الرضيع في قبيلة إيدوسكا (ضواحي تارودانت) مثلا نائما مباشرة تحت السماء في مكان ليس به سقف مخافة أن يمر عليه هذا الطائر فيؤذيه حتى تمر على ميلاده أربعين يوما، وحتى ملابسه التي تنظفها لا تتركها منشورة بعد الغروب مباشرة تحت النجوم[2]. وفي إيمغران إذا أصيب الطفل بالحمى يقال عنه أن الطائر المشؤوم حام حوله.

نفس هذا الاعتقاد سائد بحذافره لدى أمازيغ نفوسة الذين يسمون هذا الطائر باسم (تانعوشت)، ويتداولون في تفسير أصله ميثا يقول أن امرأة ذهبت إلى عرس (إيسلان) ومعها ابنها الصغير (تيوي د يس تارا نس) الذي لا يكف عن اللعب والمشاغبة ككل الأطفال، مما دفع بقية النساء إلى مطالبة أمه بزجره وتأنيبه، لكنه لم يهدأ رغم توبيخ أمه، مما جعلها تمسك به لتضربه ضربا مبرحا دون تدخل النساء الحاضرات اللواتي كن يضحكن شامتات من بكاء الطفل، واستمرت في ضربه حتى مات بين يديها (تاروا نس إيمّت أگار إيفاسّن نس)، فيما الأخريات لا يزلن يضحكن، فبكت الأم مريرا، وأخرجت غطاء رأسها الأسود (تنزغ تاملفا)، وغطت به رأسها، وتحولت إلى طائر أسود (أشيشيو سطّف)، وقبل أن تحلق في السماء، قالت للنساء الحاضرات بأنها سوف تقتل أبناءهم، وتبكيهن، وتضحك هي مثلما ضحكن حينها، فصعدت إلى السماء، ومنذئذ عندما تجد الرضيع، وهو نائم في سطح المنزل أو خارج الغرفة، يأتي ذلك الطائر الأسود، ويخفق بجناحيه فوق رأس الطفل، فيمرض الطفل، ويصاب بضعف لمدة أيام ويموت (أياضن أوسّان، أد إيمّت) وتانعوشت هو اسم ذلك الطائر، ويقول البعض حتى ملابس الرضيع إذا تركت منشورة خارج البيت تشكل خطرا عليه[3].

---

(1) أنظر محمد مستغفر، "مظاهر من طقوس الاجتياز في تنشئة الطفل الأمازيغي"، ضمن أعمال الدورة الرابعة لجمعية الجامعة الصيفية، الثقافة الأمازيغية بين التقليد والحداثة، 1996، ص. 270.

(2) عائشة العويون تافوكت، "أزّان أداسكو"، جريدة تاسافوت، العدد 44 لشهر فبراير 2006، ص 13.

(3) الميث دونته أسيل من نفوسة بليبيا، ونشرته في موقع تاوالت *www.tawalt.com*

وفي القبايل يعرف مرض الزحار Dysenterie الذي يصيب الأطفال باسم تاكضيضت الطائر الأنثى، ويتم تفسير ذلك بنفس الأسطورة النفوسية، غير أن المرأة فيها طائر في الأصل (تاكضيضت) حيث يروى أنها قد عاقبت بالضرب الشديد حتى الموت صغيرها أمام الأنظار المتشفية للنساء اللواتي لم يبذلن أي جهد لمنعها من قتله. لذا أقسمت تاكضيضت على مهاجمة أطفال البشر ما أمكن لها ذلك، وقتلهم[1].

ويعتقد في بعض المناطق بما في ذلك نفوسة بليبيا[2]، أن هذا الطائر يتخذ مظهر بومة تاووكت، ففي إيغرم مثلا بالأطلس الصغير، يعتقد أن الطفل الذي لم ينبت أسنانه بعد تخطفه البومة إذا غفلت عنه أمه، ويقال عن الطفل الشديد الهزال إن البومة قد امتصته (تسّومت تاووكت)، ونفس الاعتقاد في الأطلس الكبير، إذ يخشى على الطفل من أن تختطفه في غفلة من أمه.

وفي القبايل تقول الأمهات لتحذير أبنائهن من الخروج ليلا[3]: غورك أد تفّغت، أكّ إيشّ بورورو، أي حذار من الخروج، فقد يأكلك البوم (ويسمى بورورو في القبايل).

والبومة هي ولاشك من الطيور التي يعتقد أن الأرواح الشريرة تتقمصها أو تتجسد فيها باعتبارها طائرا ليليا، إلى جانب الخفاش الذي يشاركها هذه الخاصية[4]، بدليل أنه يحذر أيضا من ترك الرضيع بمفرده في فترة(تيكضلت)[5] بأي حال من الأحوال في سوس ولدى التوارگ[6] لمبرر آخر هو مخافة أن يستبدله الجن بواحد من أبنائهم، ويعتقد في سوس (أيدا ومارتيني)[7] أنه إذا حصل هذا الاستبدال، فإننا نستطيع التعرف على الطبيعة الغريبة للطفل من صوته الأبح ونحالته وهزاله رغم شهيته الكبيرة للطعام، فالطفل خلال

(1)

(2) تقول الباحثة الليبية الأمازيغية بوبرنوسة أن هذا الطائر له وجه أمرأة يشبه البوم في المعتقدات الأمازيغية المحلية بليبيا، أنظر مقال: طقوس الحمل والولادة في جبل نفوسة، *www.tawalt.com*

, *op.cit.*, p.39.

الأيام الموالية للميلاد يكون في وضع خاص، بين عالمي الكائنات الخفية والأحياء[1]، لذلك يكون عرضة للتأثيرات الشريرة والقوى التي تترصده ما لم يجتز هذه العتبة، وحين يجتازها يستطيع البقاء بمفرده لا خوف عليه لأنه حينها يكون قد اندمج كليا في عالم البشر والأحياء. ولا تعارض بين المعتقدين من منطلق أن الجن المتحدث عنهم وكما يعتقد في بعض المناطق يتجسدون في صفة البومة (طائر ليلي – ظلام) أو طائر أسود (سواد = ظلام).

3 - الأمازيغ والقوى الخفية الشريرة (إيداكالن) :

أ - عن هوية الكائنات الخفية :

إن الأمازيغ مثل الشعوب الأخرى القديمة يعتقدون بوجود عالم خفي لامرئي ممثل في أرواح شيطانية démons تسكن الأماكن المظلمة، تختلط باستمرار بحياته، وتتسبب له في الكثير من الحوادث كالأدواء وضياع المحاصيل والقطعان، ويحرص على عدم إيذائها، واستمالتها قدر المستطاع بتكريس عطايا وأضحيات لها، وهو يتمثل هذه المخلوقات بشكل مضطرب نوعا ما، مما يؤدي إلى الاضطراب بشأن هويتها، وقد ساهم في ذلك كون المعتقدات الامازيغية القديمة قد ترسبت عليها تصورات أخرى رومانية أو فينيقية أو إسلامية دخيلة ومتراكبة عن هذه المخلوقات، مما يؤدي إلى تغيرات تطرأ على تمثلها بمرور الزمن، وحسب المناطق ودرجة تأثير الثقافات المختلفة الوافدة على شمال افريقيا، إلى حد خلق نوعا من الالتباس بين الجن وأرواح الأسلاف والأولياء والحرس الحماة في الفكر الأمازيغي التقليدي، وجعل هوية هذه الكائنات مضطربة ومتداخلة كما سبقت الإشارة، ولعل هذا ما تفطن إليه بعض الباحثين الذي فضل استعمال مصطلح عام هو الكائنات الخفية، لكونها عموما غير مرئية كتونية تحتأرضية لا تزال موقرة حتى اليوم، وتتسم بالازدواجية والغموض والقدرة على التحول في الشكل واكتساب أغلفة مادية ومظاهر مختلفة حيوانية أو بشرية[2]، ولها مآوي أو أماكن مفضلة، هي الفضاءات المشققة أو التي بها تصدعات، كالمغارات والآبار وبعض منافذ الصخور والأماكن

---

(1) في القبايل خلال الأيام السبعة الأولى خصوصا لا ينبغي للأم أن تحفظ اللحم في القدر مقفلا، بل تضعها في صحن كعطية للعفاريت الهائمة التي قد تصيب الرضيع في حالة عدم احترام مجموعة من الشروط الاحترازية وخلال تلك الفترة أيضا ينام الطفل على الجانب الأيمن من أمه يفصله عنها منفش الصوف بحيث توجه أسنانه الحديدية نحو الأم أنظر:

Servier, *Tradition et civilisation berbères, op.cit.*, p. 107-108.

(2) إن العالم اللامرئي قد يتجسد أحيانا في أغلفة روحية في شكل حيوانات كالقط والثعبان..، ولذا يتهيب منها ليلا، ويقال في إيحاحان مثلا إذا ذكر الثعبان ليلا : نبدرن إيكلدان ع إيماون ن تكمّا نسن (حرفيا : ذكرنا الملوك في مداخيل بيوتهم).

المهجورة كالأنقاض والجبال، وتقدم لها العطايا والقرابين في طقوس إيسكار أو أصيفض لاستبعادها من القرى والتجمعات السكنية، أو لاسترضائها، حتى تستجيب لرغبات الناس في الخلف والثروة، وجودة المحاصيل، والعلاج من الأمراض(1). كما أن لها سلطة أوسع، فهي سيدة الرياح وسيدة المياه، سيدة الكنوز الخفية، مالكة أسرار المستقبل، وذات قوة شديدة توظفها للخير والشر معا، وهي ليست آكلة للحم الآدمي مثلما يتم تصور الأغوال لكنها تحب الدماء التي تقدم لها في شكل ذبائح (تيغرسيوين) وقرابين.

وهذه المخلوقات الخفية هي إما كائنات خيرة لا يخشى منها شيئ (مثل حرس البيوت والأماكن كالبيدر -أنرار مثلا) أو مضرة ليلية شريرة ذات تأثيرات سيئة عموما.

وإضافة إلى إيداكالن (التحتأرضيون) التي يسمى بها الجن في إيحاحان يذكر محمد شفيق مقابلات أمازيغية أخرى هي أهركطّوس، وأمدون وأغزن (بزاي مفخمة). وكمقابل للجني الشرير إمنضر (جمع إيمنضرن)، لعله المسؤول عن المس (تانضرت)، وتسمى العفاريت في إيحاحان أيضا باسم (إيد واجعكيك).

وتستعمل تعابير أخرى هي عبارة عن توريات euphémismes في الغالب للإشارة إليهم منها أيت برّا (أو كل أسوف لدى التوارگ) ومعناه (أهل الخلاء أو سكانه)، تار إيسم (عديم الاسم)(2)، ويلّي تنتل تيسنت (من كان الملح سترا لهم)، أيت واضان (أهل الليل)، ويلّي أور إيتّوبدارن (من لا يذكرون)، ويد أور إيشوين (السيئون أو الأشرار)، أگ أماضال لدى التوارگ (الأرضيون)، وهي تسميات تكشف عن جوانب مختلفة من تصور الناس لهذه المخلوقات، من حيث علاقتهم بالبشر وأمكنتهم المفضلة...

---

(1) يقول لاووست في تعليقه على كتاب عبادة الكهوف لدى الأمازيغ لباسي أن الطقوس الزراعية المعروفة باسم أصيفض أو إيسكار، والتي تؤدى في الكهوف ترتبط بشكل وثيق بتقديس الكائنات الخفية، إن لم تصدر عنها، فإنبات البذور يتم من باطن الأرض، ولذا من الطبيعي أن تؤدي الطقوس الهادفة إلى تسريع أو تيسير هذه العملية تحت الأرض، وهذا لا يعني بالضرورة بأن الأرواح تساهم فيها، وإنما المؤكد أن بإمكانها عرقلتها، وأن الفلاح إذا لم يتخذ الاحتياطات اللازمة لاستمالتها فقد تتلف محاصيله.

ويعتبر لاووست طقوس أصيفض ذات أهمية مزدوجة، أهمية خاصة بها كطقوس، وأهمية تتعلق بدورها في تحديد الصيرورة التي بواسطتها تولد لدى الأمازيغ تقديس الكهوف، وبعض الأشجار، ثم تقديس بعض الأولياء Maraboutisme لاحقا هدفها هو طرد الأذى، بعد تثبيته على أشياء (دمى مصنوعة لهذا الغرض تسمى تيسليت)، أو حيوانات (كالعصافير) منذورة للتضحية بها، وتحويله إلى كهف (إيفري) أو شجرة مرابطة (تادّاكت تاكرّامت) أو كومة من الحجر (أكركور).

إن الرقاد في كهف أو في مزار ولي أو على قبره، وتعليق خرق ثوب على شجرة مرابطة، أو الاستحمام في عين مكرسة، أو رمي حجرة على ركام من الأحجار، كلها طقوس طرد الأذى والداء expulsion du mal، تماما كما تسمى أصيفض، وهو من فعل إيصّافض : بعث وأرسل، وبتوسيع المعنى طرد وصرف، وهي طقوس شديدة الانتشار بكل شمال إفريقيا حتى يومنا هذا، ودراستها تقدم صورة نسبية عن تصورات الأمازيغ ومعتقداتهم الأصيلة منذ العصور القديمة إن هذه الطقوس والممارسات المستمرة حتى الآن تشكل الشذرات المتبقية لتصور أمازيغي سابق ليس عن الإسلام فقط بل عن الديانات التوحيدية الثلاث.

(2) امتلاك اسم يعني الدخول إلى عالم البشر، العالم الممدن، وغياب الاسم يعني الانتماء إلى العالم الخفي اللامعين غير المدجن.

ب -الأرواح الشريرة والبشر والملح :

وقد استنتج حسن راشق من دراسته لطقوس الطرد المعروفة باسم إيسكار أو أصيفض في دراسته المعنونة بالمقدس والتضحية في الأطلس الكبير أهم مواصفات وأنماط تغذية الكائنات الخفية والبشر وفضاءاتها الزمانية والمكانية في علاقتها بالبشر، وذلك في الجدول التالي :

	بشري	**مرتبط بالجن - شيطاني**
نمط الاستهلاك	مالح /متبل مطبوخ كلام يمين جماعي استعمال الماعون	تفه ilmmus غير مالح نيئ صمت يسار فردي رفض الماعون (إيفشكا)
فضاء	مأهول	غير مأهول
زمان	نهاري	ليلي

وطبقا لهذه التصورات فالوقت النشيط للبشر في عالم الأحياء يمتد من شروق الشمس إلى الغروب، بينما بقية الوقت الليلي هو مجال زمني للأموات والأرواح، والعلاقة بين الليل والموت الذي تذكر به الأصوات الليلية من مثل عواء الذئاب والكلاب، وصرير أسنان النائم الشبيه بصرير أسنان المحتضر، تبرز في كل محظورات المساء، من ممارسات ممنوعة، فالاستحمام أو فقط الحومان حول المياه، خصوصا الراكدة، السوداء، أو النظر في المرآة، أو دهن ذؤابة الشعر، أو لمس الرماد، يكون تأثيرها هو مضاعفة الشحنة الشريرة المؤذية للظلمة الليلية[1].

والعالم لا فراغ فيه، والخلاء تسكنه هذه الكائنات الخفية التي يكنى عنها في سوس باسم (إيمزداغن) أي السكان، والتقابل بين المأهول وغير المأهول يعني أن كل مكان يسكنه البشر أو يبتنون فيه بيوتا إنما يكون على حساب فضاء مملوك لهذه الكائنات، لذا

(1) P. Bourdieu, *Sens pratique*, *op.cit.*, p. 416.

يجب أن يقدم مالك البيت الجديد أضحيات دموية بديلة لهم عن الفضاء الذي دشنه، بل كل مكان يمكن استغلاله من قبل البشر يستدعي التضحية (مثل حفر بئر بموقع ما) وهذا يعني أن التعمير يمثل امتدادا للثقافة على حساب الطبيعة، توسعا لمجال" تيسنت "الذي يشكل كل بيت فضاء لسلطته، والأضحية تعاقدا مع العالم الخفي اللامرئي بموجبه يتم احتياز الفضاء أو استغلاله، وتتضمن الحكايات الأمازيغية بسوس إحالة على سلطة الملح هذه التي يضمنها، ويلزم بها تقاسم الطعام تحت نفس السقف البيتي، ففي حكاية (اليتيمين) المعروفة بكونها أصل المثل المعروف (يوگل اس إيقجدر غ أوخساي)، يتسلل الطفل وأخته بعد أن أضلهما أبوهما في الغابة بضغط من زوجته إلى بيت سعلاة (تاغزنت)، فيأكلان من طعامها، وحين تكتشف أمرهما يبادران إلى الفرار، فتصيح السعلاة : أمسك بهما يا ملح بيتي (أمزتن أتيسنت ن تكمّي نو)[1]، فيوصد الباب دونهما، فيقعان في قبضتها، فالدخول إلى البيت يعني القبول بقوانينه، والخضوع لسلطته، وفي هذا الإطار نفهم لم تحاشت الفتاة دزيدزا (وهي موزيا في الرواية السوسية لنفس الحكاية) اجتياز باب بيت الغول أو السعلاة نحو داخله حينما ذهبت لالتماس النار منه بعدما فقدتها عقب إطفاء القطة لها، وحينما اقتبست النار من الغول أبقت على رجل لها على العتبة (نتّات دزيدزا، أضار إيـ تكّورت، وايض گ واكنس، تعمّر د تيمس إيـ لكانون).

وفي حكاية أگادير ن سات تغزنين (حصن السعالي السبع)[2]، يرد بصريح العبارة أن من تناول طعام بيت امرئ، فإن الملح يمسك به (أي تتحكم به) (هان يان إيشّان تيرمت ن تكمّي ن يان راد تامز تيسنت نس)، ومن الأدعية في سوس على الخائن أو من نرغب في القصاص منه : أد گيس تحكم تيسنت[3].

إن الملح مثل الحليب في تحالفات "تاضا" رمز للأخوة والتضامن الاجتماعي، تخلق بين الناس قرابة تحالفية، ولذا لا يزال يعتقد في منطقة وارزازات أن من سقط منه وعاء فيه ملح، فذلك دليل على خصومة أو شجار سيقع، كما لو أنه مؤشر على انفصام آصرة الملح بين المتخاصمين. "فالذين يتناولون طعاما جماعيا يقال عنهم (شركن تيسنت، أوزرن أمان د تيسنت)، والطعام المستهلك يخلق بينهما علاقة ذات طابع رمزي، إذ يقال عادة في الأطلس الكبير (تيسنت أر تسموتّول)، بمعنى أن الملح يقيد ويربط (يؤدي إلى تداخل

---

(1) أمزتن بزاي مفخمة.

(2) لحسن زهور، موزيا (أوميين ن تمازيغت)، ص21.

(3) H.Rachik, *Sacré et sacrifice dans le Haut-Atlas marocain*, Casablanca, Afrique Orient, 1990, p. 66.

وتشابك)، وهذا التركيب يفسر كون (أموتّل) يعني اللعنة في الجنوب الشرقي والشمال (أيت إيزناسن)، وهذا ما تحيل عليه الأشعار التالية القديمة:

تيسنت د لامان د إيزوران د إيدامّن

وانّا يران أد نضرن إيـ تغوني نس

أور رايليح أݣضي ماغ ن تّنميليين.

وتعريبها : الملح والثقة والروابط العائلية (إيزوران هنا بزاي مفخمة) والدم، من أراد التحلل من رباطها، لن يسلم من الوقوع في هاوية(وضمنيا يصاب بلعنتها)، فللملح رباط (تاغوني) رمزي تحالفي[1]، يكشف الأشخاص الذين لا يحترمون التزاماتهم الأخلاقية المترتبة عن تقاسم الطعام، لذا يقول الشاعر القديم (أتيسنت وانّا كنت إيغوشّان تينيتّ)، فالذين يتقاسمون نفس الطعام يتوجب عليهم الكف عن الإساءة إلى بعضهم البعض، والمنتهك لهذا الميثاق الضمني والاستعاري لا يمكنه التهرب من الملح الذي يملك القدرة على تقييده، وربطه، لذا لرمز الملح حسب حسن راشق طابعان أحدهما إيجابي والآخر سلبي، فحضور الملح الذي يعني تقاسم نفس الطعام يقرب بين الناس، ويقوي من العلاقات الاجتماعية[2]، بينما غيابه الذي يميز بين كيفيتي استهلاك الطعام يفصل البشر عن الكائنات الخفية الشريرة. فالملح الذي يوحد بين الناس يستبعد أي اتصال بالجن، وبالمقابل فإن غياب الملح الذي يعني الابتعاد عن المجتمع، يقرب الناس من الجن. إذ يعتقد أن الخالق إنما خلق الملح ليفصل البشر عن الجن (ويلّي تنتل تيسنت)، وأن من لا يأكل الملح قد يكون بمقدوره رؤيتهم[3].

الملح إذن قيمة اجتماعية حضارية في كل بلاد الأمازيغ مقارنة بعالم الجن خصوصا الذين يجهلون الملح، وبالعالم المتوحش والتحت أرضي الذي هو ربما عالم الأموات حسب Camille Lacoste-Dujardin ولذا فإن العطايا التي تقدم للأموات في الطقوس تستبعد

---

(1) تاغوني هي من نفس جذر "قن" ربط الذي منه أمقون الذي يعني الميثاق في سوس، ويطلق على المعاهدات التي كانت تتم بين الأحلاف في الماضي (تاحكات وتاكوزولت).

(2) تجدر الإشارة إلى أنه في حالة اختلاط بول شخصين إذا تبولا في مكان واحد في سوس (إيمجّاض) يقولان : idammen d tisnt ad ncrk ur d lmut(نتقاسم الدم والملح لا الموت).

(3) Hassan Rachik, *Sacré et sacrifice dans le Haut-Atlas marocain*, *op.cit.* pp. 63-64.

الملح أصيفض، أسيسل، إيسڭار، أسفل[1]، فمزية الملح المضادة للجن أمر معروف في كل العالم المغاربي[2].

ج - الأرواح والماء والظلام :

ويستشف من خلال المعتقدات والكائنات الميثية المختلفة التي يهابها الأمازيغ والمعروض بعضها أعلاه، والمتعلقة بالأشباح الرهيبة المتربصة بالبشر خصوصا ليلا أن هذه الكائنات الخفية تجعل العالم اللامرئي القريب من عالم الأحياء المؤثر بشكل خفي والمختلط بحياتهم اليومية يبدو كما لو أنه لا يعدو أن يكون عالم الموتى، والأماكن التي يتجلى فيها هي الأماكن المكرسة للأموات، المقابر، المزارات، أو العيون.."[3].

إن الأرواح أو القوى الخفية وباعتبار طبيعتها الكتونية Chtonien وعلاقتها بالعالم السفلي المتسم بالرطوبة والظلام كما أوضحنا من خلال ميث الانبثاق، فإنها في حاجة إلى الماء على الأرض[4]، وتسلم المعتقدات الشعبية بأن الأموات ينتعشون ويبردون في المنابع والعيون والأنهار والبرك، لذا تأوي هذه الكائنات ليلا إلى المواقع الرطبة، وتتجنب هذه الأماكن ليلا من قبل المسافرين لأن الأشباح والخيالات ترتادها، كما تأوي إلى الأماكن المظلمة كالكهوف والمغارات..

والماء عموما كما يعتقد يجتذب الأرواح[5]، لذا لا تترك المياه غير مغطاة، ولا يشرب منها لأنها تصبح مسمومة بها "إيمتشا ن أيت برّا" (سموم تنفثها الأرواح)، وفي البيوت يخشى ليلا من الأماكن التي تسكب فيها المياه كالمجرورة "تاماوايت"[6].

والمغارات والينابيع هي منافذ الخروج والتجلي لأعماق الأرض، وللكائنات الخفية القاطنة تحتها، فالكهوف تمثل فم القوى الجوفية وبطنها، والينابيع عيون (بالعربية كما بالأمازيغية تيط) تسيل منها الدموع، وداخل هذه الأعماق تسكن الكائنات الخفية التي تهرب منها في ساعات أو ليالي معينة.. إن المغارات تتكلم، والهواء الذي يسري في جنباتها

---

(1) أسفل في القبايل يعني القربان أو الأضحية التي تقدم للامرئي لدفع أذاه أو لإخراجه من البدن الذي يتخذه مسكنا له، وهي ترتبط بفعل إيسفل الذي يعني في سوس فاض.

(2) Dujardin-Lacoste, *Le Conte kabyle*, *op.cit.*, p.276

(3) Servier, *Tradition et civilisation berbères, op.cit.*, pp. 78-79.

(4) لا يزال الاعتقاد بعودة الأرواح من القبر بعد الموت بحثا عن الماء، في شكل نحلة أو فراشة سائدا لدى الأمازيغ، ولذا يوضع بالقرب من رأس الميت قبل دفنه ماء لتشرب منها الروح التي تعود، كما يوضع الماء بمحاذاة القبر في بعض المناطق.

(5) Servier, *Tradition et civilisation berbères, op.cit.*, p.40.

(6) تاماوايت (المجرورة) هي المسرب الذي منه تنفذ المياه إلى خارج البيت حينما تهطل الأمطار، وتسمى بالقبايل باسم تازوليغت.

يوصل إلى آذاننا تنهيدات وصرخات وأصوات صفير، ولذلك فإن المغارات والكهوف هي الأماكن المفضلة لطرد الشر، وفضائلها العلاجية معروفة كالعلاج من أدواء العقل واضطرابات الخصوبة : العقم والإجهاض المتكرر، وعدم ولادة طفل ذكر[1]، غير أنه يجب النظر إلى الكهوف والأشجار والمنابع على أنها ممرات تقود إلى العالم التحتأرضي حيث تعيش هذه المخلوقات، وليس بالضرورة على أنها مأوى لها.

د -الأرواح والأشباح وصوت الانتقام (أنزا) :

والأمازيغ ككثير من الشعوب القديمة يؤمنون بإمكانية عودة الأرواح بعد مماتها في شكل أشباح وكائنات جنية شريرة، وقوى مؤذية للإنسان، فهم عبر فكرهم التقليدي ومعتقداتهم القديمة "يكنون احتراما كبيرا لموتاهم. ويخشون مثل شعوب قديمة كثيرة من أن التخلي عنهم أو إساءة التصرف معهم قد يتيح عودتهم في شكل أشباح أو أرواح شريرة، لكن في المقابل، فإن حسن معاملتهم يضمن لهم حمايتهم والاستفادة من معرفتهم بالعالم الآخر[2].

ففي وارگلا يعتقد بأن "أيت وادّاي" السفليون أو أهل العالم السفلي، هم أهل العالم الآخر، أرواح الموتى ممن ماتوا ميتة طبيعية أو ميتة عنيفة، ويرون أن من ماتوا موتا طبيعيا لا يعودون إلى الأرض لإزعاج الأحياء، أما الآخرون فهم أشرار ويعودون أحيانا ليلا، إلى الأمكنة التي قتلوا فيها لإزعاج أناس هذا العالم، ويصبحون أشباحا revenants ويتجسدون كأحياء يلبسون الأبيض، ووجودهم لا ترى عادة.

وبكل بلاد الأمازيغ تقريبا يعتقد أنه حينما يقتل إنسان أو يموت موتا عنيفا، إذا سفك دمه فمات في المكان الذي أصيب فيه، فإن روحه تهيم باحثة عن الانتقام تواقة إلى التسبب في حادثة جديدة في المكان المشؤوم، لذا تبنى جثوة (أكركور) على مكان الحادثة، فالركام الحجري يغطي صوت الدم المسمى "أنزا"، وهو الأنين الأصم أو النداء الأخير للمحتضر الذي يسمع في الليلة المخلدة لذكرى الموت. والمارة يرمون الأحجار عليها لخنقه[3]، وقد تحدث Pausanias عن تقليد مماثل في سياق الحديث عن مقتل Argus من قبل Hermes في ثقافة الضفة الشمالية للحوض المتوسطي[4].

ويرى Doutté أن أكركور الذي ينصب في مكان قتل شخص أو موته بعنف أكثر انتشارا في شمال افريقيا من ذاك الذي ينصب لولي أگرّام، حيث يرميه المارة بالحجارة، وحسب

(1) بول باسكون – معتقدات وأساطير مغربية – مجلة بيت الحكمة – ع. 3 – ص . 68.

(2) M. A. Haddadou, *Guide de la langue et de la culture berbères, op.cit.*, p.42.

(3) Servier, *Tradition et civilisation berbères, op.cit.*, p.28.

(4) *Ibid.*

Trumelet يسمى مكان ارتكاب الجريمة (نزا)(1) بالصحراء، ويمنحه الباحث دلالة شكوى وأنين الميت والدم الذي يطالب بالثأر(2).

إن أكركور ركام الحجارة يلعب دور متبث للروح يمنعها من العودة لطلب الانتقام، وبالتالي إيذاء الأحياء، و"الحجر يلعب دور تتبيث الكلمة، النفس"(3)، ولذا لا تزال النساء في سوس إذا سمعن أمرا يسوؤهن أو شرا متوقعا ينقرن على الجدار، ويتلفظن بعبارة طقوسية: أتّ ين أمزن إيزران نس (بزاي مفخمة في اللفظين)، لتمسكه عنا حجارته(4).

وهذا الاعتقاد بالكائنات الخفية (الجن والأشباح والأرواح الشريرة) قديم بشمال افريقيا، وليس وليد الاتصال بالإسلام فقط، كما تدل على ذلك الحفريات الأركيولوجية في القبور والأضرحة القديمة المعروفة باسم (hawita-bazinas) وإيدبنان لدى التوارگ، والبحث التاريخي في مجال المعتقدات الأمازيغية، فضلا عن الطقوس الحية إلى اليوم (طقوس أسنسي - إيسگار - أصيفض - أسيسل..). فالطقوس الجنائزية المتعددة، ووضعيات الدفن القديمة لدى الليبيين (الاسم القديم الذي كان يطلقه اليونان على كل الأمازيغ) والأثاث الذي يودع معهم كما تدل على ذلك الآثار والحفريات هي ممارسات طقوسية عتيقة لم يستطع التأثير الفينيقي ولا الروماني محوها، وتوحي بتقدير واحترام كبير من الأمازيغ لموتاهم، بحيث ينسبون إليهم القدرة على جلب المنفعة أو إلحاق الضرر، وقد يسألون عن المستقبل.

وبعض الطقوس كالتضحية بالحيوانات والاتصال بالأموات قد وصلت إلينا بأشكال محرفة بدرجة أقل أو أكثر"(5).

ونقطة تأثير العالم الخفي اللامرئي في عالم الأحياء هو ضريح الولي أگرّام الممثل للسلف، والذي يصبح وبامتياز موضع تلقي الرؤى التنبؤية. فللاتصال بالأموات، كان الأمازيغ القدامى يلجأون إلى الرقاد في الأضرحة أو ما يسمى: Incubation، أو في المغارات التي هي أبواب مفتوحة على عالم الأموات كما اعتبرها Servier(6). هذه

---

(1) حسب محمد شفيق أنزا هو الصوت الغريب يسمعه الإنسان في وحشة الليل.

(2) Doutté, *Magie et religion en Afrique du Nord*, *op.cit.*, p.425.

(3) Servier, *Tradition et civilisation berbères*, *op.cit.*, p. 23.

(4) الحجارة تلعب أيضا دور التطهير من الآثار السيئة والمشؤومة والأمراض، لذا نجد نوعا من الحجارة الملساء في بعض المزارات تستعملها النساء لمسح أعضاء مصابة من أجسادهن، أو للتبرك بها فقط.
والميثولوجيا الأمازيغية تعتبر الحجارة في الأصل خبزا (أغروم) قسا بعد تدنيسه من قبل امرأة مسحت به براز ابنها في ميث متداول خصوصا بجنوب المغرب لكن له أثرا في الجزائر أيضا.

(5) M. A.Haddadou, *Guide de la langue et de la culture berbères*, *op.cit.*, p. 42.

(6) Servier, *Tradition et civilisation berbères*, *op.cit.*, p. 53.

الممارسة التكهنية المشهودة في كل الثقافات المتوسطية تتمثل في الاستعطاف prier ثم النوم على قبر الميت الذي يبلغ إرادته بواسطة الحلم. كما كان الناس ينامون في المعابد ويتلقون، ودائما بواسطة الأحلام، رسائل من الآلهة وهي ممارسة نهى عنها الإسلام الذي عوضها بصلاة الاستخارة. لكن الطقس القديم استمر، ولازال اللجوء إليه قائما، في مناطق متعددة من المغرب الكبير. ففي المغرب من الشائع قضاء الليل في أضرحة الأولياء، وفي بعض أنحاء القبايل يعمد إلى النوم على قبر الميت الذي يراد معرفة رغباته (وفيه يعرف بطقس أسنسي). وفي الهكار، تنام النساء قرب القبور القديمة (إيدبنان) للحصول على أنباء عن أزواجهن الغائبين(1).

يراد من الرقادة أو البيات الحصول على جواب بواسطة الحلم من قوى العالم الخفي على هاجس يشغل المرء أو الحصول على علاج من مرض، أو تلقي الإلهام والموهبة الشعرية بالنسبة للمغنين والمنشدين والشعراء (إيماريرن)، وكان يتم في المغارات المقدسة، فهي ممارسة تحتأرضية لأنها تقتضي الاتصال بالأموات الذين إذا تخلصوا من قيودهم الجسدية يمتلكون معرفة لا تتأتى للأحياء.

والرقادة عادة قديمة بشمال افريقيا، فقد سجلها هيرودوت لدى بعض سكان شمال افريقيا (الناسامون) الذين يذكر أنهم ينامون في أضرحة أسلافهم، ويتصرفون وفق ما رأوه في أحلامهم(2)، ولكننا لا نزال نجدها حتى الآن بكل خصائصها الأساسية حسب ادموند دوتي، وقد شهدها شخصيا في مغارة لالاّ تاقّاندوت (بإينكنافن)(3)، وقد أشار البكري في القرن الحادي عشر بعد الميلاد إلى وجود هذه العادة عند قوم من قبيلة غمارة الأمازيغية بشمال المغرب يسميهم الرقادة في كتابه المسالك والممالك .

إن المعتقدات الأمازيغية التقليدية تقضي ضمنيا بأن الأمازيغ يشخصون القوى الغيبية والتأثيرات الخيرة أو المشؤومة التي يشعرون بأنها تسود حياتهم في عالم الأموات والأرواح أي العالم الخفي، ففيها أرواح خيرة، هي أرواح ايكرّامن والحرس الحماة البيتيون، والأرواح الجنية الشريرة، تلك التي تتهدد الإنسان باستمرار، فيستميلها بالطقوس وينسب إليها الأدواء والآفات، ويبرر بها الحوادث، ويتقي شرها بالطقوس الحمائية والاسترضائية كتقديم القرابين والعطايا لها، والإجراءات الوقائية كالقدور والشقفات المسودة بالسخام على سطوح البيوت.

(1) M. A. Haddadou, *Guide de la langue et de la culture berbères*, *op.cit.*, pp. 42-43.
(2) H. Basset, *Culte des grottes au Maroc, op.cit*., p. 61.
(3) Doutté, *Magie et religion en Afrique du Nord, op.cit*., pp. 410-412.

– على سبيل ختم القسم الأول –

صور الكون الرمزية وتوازنه في الأساطير

يقدم ميث أم العالم واستنزال الشمس صورة عن الكون جسدها في طبق ممتلئ ماء، ومنتصف صفحة الماء اللامعة صار هو الشمس، وما حولها أصبح هو السماء. إن هذا الطبق الخشبي الكبير الممتلئ ماء هو بشكل ما مرآة للعالم، كما يذكر الميث ذاته، إنه العالم مقلوبا، ويبدو أن للمحظور الذي ينص في سوس على منع توجيه المرآة صوب السماء علاقة بهذه الرمزية، فالمرآة (تيسيت) بصفائها تتحول إلى بديل للشمس اللامعة كصفحة الماء التي تنعكس فيها الأشعة، وبالنظر إلى ميزة القلب Renversement التي تتسم بها، فإن توجيهها نحو السماء خلال المطر من شأنه أن يستحدث صفاءها ويستوقف المطر ويقلب الطقس[1].

إلى جانب هذه الصورة الميثية الرمزية، فإن المتخيل الميثي الأمازيغي، وهو يضفي الحياة على المجموع الكوني، يتخذ مجموعة من الأدوات التي يوظفها الأمازيغي في أنشطته الزراعية والبيتية رموزا لتجسيد رؤيته التكاملية للكون العاج بالحياة، والتي تنتظمها ثنائيات ترى الأشياء أكثر تعقدا مما نتصور، بحيث ترى لها قطبا إيجابيا وآخر سلبيا حسب درجة ابتعاد الأشياء والكائنات عن التصور المثالي الذي صاغه الإنسان، حتى أن الموت ذاته يرى على أنه سلبي باعتبار تضاده مع الطابع الإيجابي للحياة، ولكن هذا التمثل السلبي لنفي الحياة (أي الموت هنا) له أيضا مظاهره الإيجابية[2]، لأن الموت كما رأينا لا يستوعى أبدا على أنه نهاية مطلقة، بل هو نهاية يعقبها تجدد الميلاد في صيغة أخرى، بل قد يتحول الموت إلى حاجة أساسية لتنظيم العالم، كما تحيل على ذلك ميثات عنه، منها أن البشر أنفسهم هم من سعوا وراءه حينما هجر الناس، لأن العالم ضج بالأحياء[3].

من هذه الأدوات المعنية نذكر النول أزطّا الذي هو تمثيل للكون تمثل فيه المسداة العليا السماء، والسفلى الأرض، والنسج هو عملية وصل بين المبدأين الكونيين (السماء والأرض)، واتصالهما هو مصدر للحياة والخصوبة، وهو كاتصال أنزار رب المطر

---

(1) للحصول على جو صحو بعد فترة مطيرة تستعمل المرآة كبديل سحري عن الشمس، ففي تاشكاكالت تدفن المرأة مرآة في مزبلة، وفي أيت إينول تضع النساء مرآة في فوهة مئزاب (تامازّرت) فوق سطح البيت بحيث تكون موجهة نحو السماء.

(2) T.Yacine, *LesVoleurs de feu*, *op.cit.*, p. 153.

(3) أنظر مقالنا الموت والمرأة والكلام في الميثولوجيا الأمازيغية ضمن كتابنا دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي.

بتاسليت أونزار المجسدة للأرض المتعطشة للمطر في طقوس تاسليت أونزار/ تلغنجا والميث المفسر لها حيث تتوسل عروس أنزار مجسدة في فتاة جميلة تستحم في واد عارية من الملك أنزار رب المطر أن ينزل ليعانقها، ويتدخل لينقذ الأرض والحقول الظمآى ويعيد إليها الحياة والخضرة.

وهذا الاتصال ذاته هو الذي يشهد عليه قوس قزح (وهو مؤنث في الأمازيغية) في الميثولوجيا الأمازيغية حيث يشخص الأرض/تامورت، وقد تحولت إلى عروس تزينت بأحلى ثيابها (ألوان الطيف)، وزفت إلى الملك أنزار، ولذلك يسمى في الأمازيغية باسم تاسليت أونزار : عروس المطر.

كما أن هذا الاتصال عينه هو الذي تجسده أيضا، وكما أسلفنا تاگرسا - سكة المحراث في عملية الحرث، وهو ما يمثله الزوج تافردوت د أوساكّم المدق والهاون Pilon et mortier.

وينطبق أيضا على الرحى اليدوية أزرگ أو تيسيرت التي تتكون من شقين (إيغرفن)، شق سفلي ثابت (إيغرف ن أوزدّار/ ن وادّا)، يمثل العالم التحت أرضي، وشق علوي متحرك (إيغرف ن أوفلاّ)، حول المحور المركزي (تامرنوت)، يمثل القبة السماوية في الثقافة الشفوية للقبايل على الأقل، وهو ما يتجسد في اللغز القبايلي التالي عن السماء والأرض "سين إيغوراف نجرن" (شقّا رحى منحوتين جيدا)[1].

وهذه الرمزية المرتبطة بالحياة ومصدر الخصوبة هي التي تفسر لم يمنع في سوس المرور بين شقي الرحى[2] كما يمنع لنفس السبب المرور عبر مسداتي النول (إيفكّيكن ن أوزطّا)، وهو الخشية من العقم والموت.

هذا التصور الثنائي للكون لا يعتبر الثنائيات الضدية (سماء / أرض، تاگرسا / الحقل، ذكر / أنثى، أعلى / أسفل، يمين / يسار، يابس / رطب، فارغ / ممتلئ، بياض / سواد، نار / ماء، شمس / قمر).. أزواجا متعارضة مطلقا بل يراها أساسا لاشتغال الكون

(1) Y. Allioui, *Timsal*, *op.cit.*, p.33.

في ورزازات يقال في لغز عن السماء والأرض sin iglman zuytnin بساطان جلديان متساويان، فإيزويت من نفس جذر تازايّا : الند. المساوي، وإيگلمان جمع أگليم هو البساط الذي يصنع من جلد الحيوان، ومرادفه أيضا بنفس المنطقة هو المسّي وهو جلد الرحى.

(2) من طقوس الأعراس في سوس أن تجلس العروس على الشق العلوي للرحى azrg لدرء مخاطر التصفيح الجنسي المحتملة للعروس - توقنا ن - تسليت (التصفيح)، فالرحى لها القدرة على تغيير الحال وقلب الأوضاع كما هو حال سكة المحراث كما أسلفنا، ولذلك ينصح بعدم جلوس الإنسان على الرحى في القبايل.

قائما على مبدأ وحدة الأضداد، والتنوع في الوحدة، فإذا كان باراديكم الأضداد هو تضاد مذكر/مؤنث، فإن المذكر قد يكمن في المؤنث أيضا أو العكس، فهي ثنائيات تكاملية، و الجمع بينها مصدر للخلق والحياة على صورة شقي الرحى الذي يؤدي القرن بينها إلى إنجاز المطلوب : طحن الحبوب.

وتكشف الحكايات ومختلف المرويات الأمازيغية أن في العالم الأرضي تقابلا بين الداخل (أگنس، أگنسو، جاج) والخارج (برّا –تينيري –أمردول)، فالداخل هو الفضاء المأهول المنظم الخصب الإيجابي، والناس فيه يتصرفون حسب القواعد، ولا مجال فيه للمفاجأة، أما عالم الخارج فخاضع للعلاقات السحرية، وهو عالم المجهول الذي لا يخضع لأية توقعات، بحيث يمكن أن يحصل فيه أي شيء لمن يغامر بالخوض فيه، فهو عالم الغيلان أو عالم الجن أو عالم الأموات الذين وكلوا إلى الأرض حيث يضمنون خصوبة سطحية، ويتوسطون في الزمان والمكان بين عالم البشر والعالم الآخر(1).

فالغابة والدغل أو الخلاء (أمردول) يمثل المجهول الرهيب الذي لا نغامر فيه دون التعرض للمخاطر، فهو مجتمع كل القوى الشريرة (الحيوانات المتوحشة، تامزا، أغزن الغول والسعلاة).. وهو فضاء قريب من الإنسان، ولكنه مناوئ له، وعبر بطل الحكايات يهدد كل الجماعة، لخلوه من الحماية الاجتماعية. وهو عالم يضطر الإنسان لارتياده للاحتطاب أو القنض أو الرعي.

ويسمى هذا العالم الخارجي لدى أمازيغ الصحراء التوارگ "أسوف" أي الخلاء الموحش المسكون كما سبقت الإشارة بكائنات جنية تسمى لديهم كل أسوف. والخلاء الموحش (أسوف) ليس مجرد عالم سلبي في تضاد مع عالم إيجابي هو عالم الحضارة، بل ينظر إليه كعنصر ضروري لبنية الكون، لا يمكن الالتفاف عليه. والداخل والخارج يتقاطعان كتقويسة Arceux خيمة، وكل ما يوجد يتضمن هذين المظهرين، ففي فكر الرحل إيموهاغ يعتبر الخارج خطيرا ومحفزا في آن واحد، إنه مهماز المسيرة المترحلة éperon de la marche nomade ، فهو يحمل كل شيء على التقدم إلى الأمام، والتحرك والترحال على شاكلة الدفقات الكونية Flux cosmiques، ذلك أنه في الكوسموغونية التاركية كل كائن، وكل شيء، وكل عنصر يبدو متحركا، منخرطا في متوالية من الدورات التي تعيد إنتاج حركة الكون، فالخارج أي العالم الغريب ينظر إليه على أنه خطر محتمل،

(1) Lacoste-Dujardin, *Le Conte kabyle*, *op.cit.*, pp. 114-115.

ولكنه أيضا عنصر ضروري لتطور الذات، فهو مهماز المسيرة التي تتطلب القطع اللانهائي لمراحل جديدة إلى غاية التناغم، أي إلى حد انتفاء التعارضات والتضادات[1].

ولفترات الانتقال ومواقع العبور بين مجالين مختلفين زمانيا او مكانيا كلها لها لدى الأمازيغ خصائص العتبة، أي الحد بين فضاءين حيث تتواجه المبادئ المتعارضة، وينقلب العالم، فالحدود هي أماكن صراع كالحدود بين الفصول، مثل الصراع بين الشتاء والربيع، وعتبة البيت (أمنار براء مفخمة) الفضاء الانتقالي بين المكان المأهول (الثقافة) والخارج (الطبيعة)، والذي تتصادم فيها القوى المتضادة، والتي تجري فيها كل تغيرات الحال بالعبور من الداخل إلى الخارج (مثل الخرجة الأولى للطفل أو للعجل أو للنفساء)...، أو من الخارج نحو الداخل (الدخلة الأولى للعروس مثلا)، ولذا فالباب والعتبة بين داخل البيت وخارجه هي مكان مقدس يتجنب الجلوس عليه في سوس مثلا كما يتفادى النوم أمام عتبة الباب "سات إيمي" بسبب كونه حدا سحريا أو مجال تقاطب بين فضاءين، ولذا تستفيد في القبايل من القرابين المقدمة لتهييئ الظروف لدخول كل ما هو خير، وإبعاد ما هو شرير بحيث تلعب دور مصفاة، مثلها مثل الحد بين الليل والنهار[2]، الذي يمثله الصباح أو المساء، فالمساء بدوره كعتبة بين الليل والنهار، هو الزمان المفضل للأرواح الشريرة والتأثيرات السيئة، لذا يتفادى القيام بمجموعة من الأعمال كالاغتسال والكنس والمشط بالنسبة للنساء...، والصباح هو عتبة للنهار، لذلك يتطير فيه من رؤية علامات أو مؤشرات معينة، يتحدد بمقتضاها مسار اليوم بأكمله، والمغارات والمنابع والأشجار هي عتبة بين العالم الباطني السفلي والعالم الفوق أرضي، وبين الأحياء والأموات، لذلك تلجأ إليها الكائنات اللامرئية..

كما ينظر إلى طقس الحداد على أنه الطقس الاجتماعي الضروري لدرء خطر عبور العتبة بين الموت والحياة بالنسبة لروح الزوج المتوفي، وعدم احترامه هو الذي جعل المرأة تتحول إلى كائن روحاني شرير يتجسد في شكل أنثى فرس أو بغلة تتهدد المارة ليلا، فالمرأة الحادة، وهي في العتبة تكون عرضة لمختلف التأثيرات السيئة التي تترصدها لأنها تكون في اتصال بأهل العالم الآخر أي الموتى، لذلك تتفادى نهائيا من قبل الناس، فلا تخالط أحدا، مثل الأطفال الرضع في فترة النفاس حيث احتجاب الأم (منطق العتبة) وحرصها الشديد على حراسة ابنها وعدم مفارقته، بحكم كونه لا يزال يتأرجح بين عالم

(1) H. Claudot-Hawad, “Touaregs : l'identité en marche”, *Etudes et Documents Berbères*, n°14, 1996, pp. 223-224.

(2) P. Bourdieu, Le *Sens pratique*, *op.cit.*, p. 374.

البشر الأحياء وعالم المجهول الخارجي، عالم الكائنات الخفية التي تتهدد باستبداله أو بإيذائه ما لم يندمج نهائيا في عالم البشر بعد انصرام الفترة الانتقالية المطلوبة.

غير أن التصور الكوني الأمازيغي يرى العالم قائما على نظام خصوبة قوامه التجدد والانبعاث الدوري مرموزا إليه بالشجرة الكونية التي تتهددها دوما قوى العقم (الأقزام)، وضمن هذا النسق يندمج الإنسان في تيار الحياة المتدفق الذي يضم هذا العالم بمختلف تجلياته، وهو ما يتجلى في الاعتقاد بأن للإنسان شجرته أو ورقته في شجرة العالم، و نجمه في السماء، إذا ذبلت الشجرة أو سقطت ورقته من شجرة العالم أو سقط نجمه، كان ذلك إيذانا بانتهاء عمره، إضافة إلى الاعتقاد أيضا بأن لكل إنسان قرينه أو حارسه من الكائنات الخفية، ويسمى لدى أمازيغ واركلا باسم (تازويا)(1). ويعتقد أنه يعيش تحت الأرض في العالم السفلي(2)، ولدى القبايل (أعسّاس)(3)، وهو يولد معه ويموت معه، وقد يكون مسؤولا أحيانا عن الوضع الصحي والنفسي لشخصية المرء تبعا لكونه شريرا أو خيرا. وفي سوس يعتقد بالفعل أن الرضيع قد يصاب بمرض يسمى أنكّو نس (أي قرينه)، فيمنعه من أن يمص ثدي الأم(4)، وقد ذكر ذلك المختار السوسي في مؤلفه (أفواه الرجال)(5).

كل ذلك يعني إقامة نوع من الاتصالية بين العالم الأصغر (الميكروكوسم) ممثلا في الإنسان والعالم الأكبر (الميكروكوسم) ممثلا في الأرض (الشجر) والسماء (النجوم)، والعالم الخفي ممثلا في القرين (تازويا)، بحيث تشكل كلها مجموعا كونيا حيا متوحدا، له تمظهرات مختلفة لكنها تصدر من نفس الرحم الكوني، وتقوم عناصره على التعاقبية والتجدد الدوري، وهو ما يمكن استخلاصه من دراسة الطقوس الزراعية وعلاقتها بطقوس النسج والزواج لدى الأمازيغ.

---

(1) أي الند والقرين أو الكفؤ، وهو مرادف لأنكو في سوس، علما أن تازايّا بنفس المعنى تستعمل أيضا بسوس، لكن نادرا، وقد وظفها علي شوهاد في بعض أغانيه.

(2) J. Delheure, *Dictionnaire Ouargli-Français*, Paris, Selaf, 1987, p. 401.

(3) فكما لكل بيت حراس، فإن لكل فرد أيضا حارسه (أعساس نس) الخاص الذي يرافقه دوما ويوفر له الحماية.

(4) هذا المعتقد هو الذي يفسر لم يقال عن الرضيع الهزيل الذي يعتقد بأنه أصيب بأذى خلال فترة ملازمة النفساء للبيت بعد الإنجاب في بعض مناطق الجنوب (أشتوكن) : illa gis gwmas، فيه أخوه، وربما يستند هذا القول إلى معتقد أورده مصطفى أخميس من تاكموت مفاده أن ملاكا هو الذي يشكل الجنين في بطن أمه، فحين يكتمل عمله، وتتشكل أعضاء الجنين، فإنه ينشئ تحت الأرض قرينا أو بديلا له، حتى يضلل العفاريت والأرواح الشريرة. أنظر:

M. Akhmisse, *Croyances et médecine berbère de Tagmut, op.cit.*, p.73.

(5) محمد خليل و عبد الله الدرقاوي، " مظاهر الثقافة الشعبية في إنتاج المختار السوسي"، أعمال الدورة الأولى لجمعية الجامعة الصيفية بأكادير، 1980، ص. 77.

ويقوم النسق الكوني أيضا على الفصل بين الحدود والأطراف، التي يعتبر انتهاكها أو الجمع بينهما أمرا خطيرا لأنه يخلق الحياة ويستدعي القيام به وفق طقوس تبيح الجمع بين الأضداد، وهو ما يفسر الطقوس التي تسبق افتتاح الحرث أو النسج أو الزواج، وخرق هذه الحدود قد يقود إلى الاضطراب والفوضى الاجتماعية، وبالتالي الكونية باعتبارالنظام الكوني يتفاعل مع النسق الاجتماعي، ويعتبر بشكل ما انعكاسا له في الفكر الأمازيغي التقليدي، كما يعبر عن ذلك بوضوح عرس أوشّن (تامغرا ووشّن) الذي تزوج من أنثى من خارج فصيلته (ناقة أو أتان حسب الروايات)، ودون احترام طقوس الزواج المبيحة لهذا الفعل، فنجم عن هذا الخرق الاجتماعي اضطراب على مستوى الكون والطبيعة أيضا التي اختل فيها التوازن بأن امتزج الجاف والرطب، الشمس والمطر...

إن كثيرا من الطقوس المختلفة التي تؤدى في المجتمعات الأمازيغية التقليدية إنما تهدف إلى حفظ التوازن الاجتماعي، وبالتالي صيانة نظام الكون المهدد باستمرار بعناصر العقم والجفاف والموت والفوضى، فالتوازن الكوني كما تعكس ذلك الميثات المعروضة سابقا هو توازن هش ومعرض دوما للاختلال، فهو رهين بالتزام العناصر المهددة له بالحدود المفروضة عليها، لأن تعديها هو إيذان بالنهاية الاسكاطولوجية لهذا العالم. فالرياح محكوم عليها بالخروج من أضيق المنافذ كيلا يؤدي خروجها من الباب الواسع إلى دمار الكون، وهو ما سيحدث في نهاية العالم، والنار المتوحشة العقيمة انسحبت إلى جوف الأرض لتهجع فيها إلى حين. والرعد يهدد دوما بتدمير العالم إذا حرك جناحيه، حتى البحر كان سيغرق العالم لولا أن فرض عليه الخالق الحدود الصارمة التي لا يتخطاها بأمواجه ليسمح باستمرار الحياة والحفاظ على اليابسة، ففي ميث شديد الانتشار بكل المناطق الأمازيغوفونية[1]، ويحمل تأثيرا دينيا واضحا أن مياه البحر في بداية الكون كانت عذبة، لكن البحر انتابه الغرور والغطرسة (أر إيتّيني هات إيگا مورّان)، معتقدا نفسه أقوى ما في الكون، لا أحد بإمكانه الحد من امتداده (إيغال إيس أور إيلاّ ماتّ إينّران، أولا إيلاّ ما راتّ إيسبدّ)، حتى بات يهدد كل اليابسة بأن يغمرها بمياه الخضم إذا غضب. تدخل الخالق منبها البحر إلى ضرورة التزام حدوده، محذرا إياه من أن يبعث إليه ببعوضة (وابيبا) تتجرعه جرعة واحدة، لكن البحر لم يحمل هذا التهديد على محمل الجد، بل استخف به، مواصلا التهديد والتحدي. وأمام تمادي البحر بعث إليه الخالق ببعوضة (أو نحلة في رواية أخرى)، فضختته بخيشومها، وتجرعته (إيسوت س يات تنزرت)، ولم تبق

(1) وهو متداول بالمناطق الناطقة بالعربية العامية بالمغرب، لكن لم أعثر له على أثر بالجزائر في المصادر المكتوبة التي اطلعت عليها.

منه قطرة واحدة، ومع ذلك لم ترو ظمأها (سول أور تكّس إيريفي نس). ارتعب البحر، وتوسل إلى الخالق أن يصفح عنه، متعهدا بعدم تجاوز حدوده أبدا، وبأمر من الخالق لفظته البعوضة كله "إيرارت يد وابيبا" (وفي رواية أخرى أنها تجشأت نصفه فقط)، لكنه لم يعد عذبا بل أصبحت مياهه منذئذ مالحة (زّغ أكود ان أد مارغن وامان أور سول ميّمن)، وصار ملتزما بحدوده، فإذا اضطربت أمواجه وتلاطمت، فإنها تتلاشى عند حدود الشاطئ. وهذا الميث هو الذي يحيل عليه المثل/اللغز التالي[1] (يزور إيلّ(لبحر) گ إيخف نس إيسوت وابيبا)، ويعتقد في سوس أنه في نهاية العالم سوف تتجرع البعوضة البحر.

إن الميثات والطقوس الأمازيغية محكومة بمنطق يكشف للمتفحص عن أن الشيئ الخير في هذا العالم هو أيضا شيء خطير مثل مفترق الطرق (گر إيغاراسن) والحداد (أمزيل)، الذي قد يستجلب لك الخصوبة أو قد يقودك إلى العقم والجفاف[2]، وهذا الأمر هو ما يفسر النظرة المزدوجة التي ترى إلى هذه العناصر على أنها ثنائية المعنى والصلاحية فهي ضرورية من جهة للحياة والخصوبة، وخطيرة رهيبة في الآن ذاته إذا تجاوزت إطارها المرسوم لها، فالصاعقة والبحر والرعد والنار والشمس والرياح وحتى الماء وغيرها كما عكست الأساطير تحمل طابعا متقاطبا بين حدين، بحيث تثير الرغبة والرهبة في الآن ذاته، إنها تنطوي كلها على قيمة مزدوجة، سلبية وإيجابية، وهذان القطبان السلبي والايجابي يتجاذبان العالم الدي يتأرجح مصيره بينهما، ويتوقف توازنه عليهما، وهو ما تعبر عنه استعارة رسو الأرض على قرن ثور أي على الجزء الأقل استقرارا من جسم هذا الحيوان القوي.

---

(1) M. Oudades, “Iwaliwn ddrnin”, *Tawiza*, n° 104, décembre 2005, p.7.
(2) P. Bourdieu, *Sens pratique*, *op.cit.*, p. 433.

القسم الثاني

الفصل الأول

المرأة والمجتمع ونشأة البشرية الأنتروبوغونيات الأمازيغية.

أصل الإنسان وكيفية ظهور البشرية على وجه الأرض هي أيضا من الأسئلة الكبرى التي طرحها الفكر البشري منذ الأزمنة القديمة، واجتهدت أغلب الميثولوجيات للإجابة عنها، والفكر الأمازيغي التقليدي قدم بدوره تصوراته عن نشأة البشرية وانبثاق الإنسان وتأسيس المجتمعات، يمكن استجلاء بعض سماتها من خلال ما وصل إلينا من معتقدات وأساطير أو ميثات اخترقت الأزمنة وانفلتت من معول المعتقد الديني التوحيدي الهادم للتصورات المتنافية مع أجوبته وتصوراته للخلق، يمكن تصنيفها ضمن خانة الانتروبوغونية Anthropogonie. منها في الثقافة الأمازيغية ميثان مما حظي بالتدوين أيضا، الأول يعزى فيه الفضل إلى فروبينيوس سبقت الإشارة إليه في الفصل السابق بعنوان الوالدان الأولان للعالم (إيماولان ن دّونيت)، وقد دونت تاسعديت ياسين رواية مبسطة منها، وهي التي نقلها عنها بيير بورديو في كتابه حول الهيمنة الذكورية، وسينصب هذا الفصل على تحليله بتفصيل، والميث الثاني من جنوب المغرب دونه مصطفى أخميس من لسان شيخ من تاكموت (واسمه إيقيش).

▪ الميث الانتروبوغوني القبايلي

يروي الميث الأول أنه في البدء، لم يكن البشر يعيشون على الأرض، ولم تكن في الوجود سوى امرأة ورجل واحد، وكانا يعيشان تحت الأرض، ويجهلان أنهما من جنسين مختلفين، وذات يوم وبينما هما قرب عين ماء، نشب بينهما عراك بسبب إلحاح المرأة على أحقيتها في أسبقية الشرب لأنها الأولى حتى أسقطها الرجل وظهرت عورتها لما انفتح ثوبها، فاكتشف الرجل اختلاف أعضائهما الجنسية، ثم انشدّ إليها وضاجعها، فأنجبت منه بعد تسعة أشهر أربع فتيات، ثم أربعة فتية بعد مدة مماثلة أخرى، وتوالت ولاداتها حتى بلغ عدد أبنائها خمسين فتى وخمسين فتاة، فقررا أن يبعثا بهم بعيدا، فمضت الفتيات نحو الشمال، والذكور نحو الشرق. وبعد سنين من سير الفتيات تحت الأرض أبصرن عبر ثغرة في الأرض نورا تسرب إلى باطنها، ورأين من خلالها السماء، فقررن الصعود عبرها إلى أعلى الأرض، واهتدى الفتية بدورهم بعد سنوات من السير إلى منفذ مماثل سلكوه لبلوغ أعلى البسيطة، فواصل كل من الفتية والفتيات طريقهم دون علم أحدهم بالآخر، ولما كانت

النباتات والأحجار تتكلم في الزمن البدئي، فقد انبرت الفتيات يسألن الكائنات من حولهن من أرض ونجوم وقمر عن خالقها وكيفية الخلق. أما الفتية فقد قادتهم خطاهم إلى موضع قريب من مكان تواجد الفتيات بحيث تتناهى إليهم صيحاتهن، فاتجهوا صوب مصدر الصياح لاستطلاع أمرهن، فوصلوا إلى ضفة نهر يفصلهم عنهن في الضفة الأخرى، بحيث بات بإمكانهم التواصل، فكشف كل طرف للآخر عن هويته البشرية، وأصله التحتأرضي. وبعد أن عرف الفتية من النهر أهميته وكيفية اجتيازه عبر المكان الضحل منه، عبروا للالتحاق بالفتيات، لكنهن لم يسمحن لهم بذلك، وهكذا ساروا قريبا من بعضهم البعض دون أن يلتقيا أبدا. ولما وصل الفتية ذات يوم إلى منبع ارتموا في الماء للاستحمام بعد خلع ثيابهم، بينما الفتيات بمعزل عنهم يشهدن ذلك، وعندها قررت الجريئة منهن استطلاع أمرهم عن كثب، فانسلت عبر الأدغال ومعها ثلاث أخريات تخلفن لاحقا. بينما استمرت هي حتى ضفة المنبع حيث اكتشفت خلال رصدها لهم خلسة وهم عراة خلقتهم المختلفة عن جسد الإناث، وحكت لرفيقاتها حين عادت عن اختلافاتهم الجسمانية وعن الرغبة العارمة التي تنتاب الأنثى لمعانقتهم حين تراهم عراة، ثم قادتهن للتأكد بأنفسهن من صحة كلامها فواصلن المسير، وكذلك فعل الفتية، لتجد الفتيات أنفسهن في نفس الطريق التي سلكها الذكور حيث استراح بعضهم قرب بعض.

وفي ذلك اليوم قرر الذكور الكف عن النوم في العراء، وإنشاء بيوت، وبينما اندس بعضهم في حفر سراديب اتخذوها تحت الأرض للمبيت بداخلها، ابتنى آخرون جدرانا عبر رصف الحجارة، واتخذوا لها سقوفا من جدوع الأشجار التي اقتطعوها بعد استئذانها، ثم دعموها بعمودين ثبثوهما وسط البيت. ولما شاهد الآخرون ما فعلوا عمدوا إلى القيام بالأمر ذاته.

وكان من بين الفتية، فتى متوحش، وبين الفتيات فتاة بدورها متوحشة، وهذا الفتى المتوحش يرفض العيش في بيت، فلم يبن له على غرار رفاقه مسكنا، بل كان يحوم حول بيوتهم، ويسعى للإمساك بأحدهم والتهامه، لأنه بلغ من الوحشية ما يجعله لا يفكر سوى في قتل الآخرين لأكلهم.

وعلى بعد مسافة منهم، كانت الفتيات الخمسون يسترحن، وبينما هن يرقبن الفتية إذا بنفس الفتاة الجريئة تقرر استطلاع أمرهم للمرة الثانية، فاندست خلسة عبر أشواك الغابة باتجاه بيوتهم، ودخلت إلى أحد المنازل الفارغة وأعجبت به، حين مر المتوحش، واشتم رائحتها، فجأر، وصاحت مرعوبة، وفرت وهي تصرخ بأقصى سرعتها نحو رفيقاتها اللواتي قمن قومة واحدة لنجدتها، فيما الفتية الذين كانوا قد سمعوا صراخها عدوا وراءها

لملاحقتها، فوقع صدام ثم عراك بين الفتية والفتيات مثنى مثنى، بحيث اشتبك كل فتى مع فتاة في الأدغال، ولما كانت الفتيات أقوى، فقد ألقين بالفتية على الأرض، ورغبة منهن في التأكد من صحة حديث الجريئة المتهورة منهن حول اختلاف أعضائهم، فقد أمسكت كل واحدة منهن بغريمها لتتحسس قضيبه فينتابها إحساس باللذة، لذا جردنهم وهم مستلقون في هدوء تام من ثيابهم ليولجوا أعضاءهم الذكورية في فروجهن، وهكذا مارسن الجنس معهم، وخلال ذلك صار الشبان أكثر اهتياجا منهن، فرافق كل واحد منم شريكته إلى بيته للزواج منها. وفي البيت ارتأى الذكور أنه من غير اللائق أن تعتلي المرأة الرجل خلال المضاجعة، لذا قرروا قلب الوضعية ليصبحوا أسيادا، فصار الرجال منذئذ يعتلون النساء حين يجامعونهن، وأصبح الذكور أكثر تهيجا وافتتانا من الفتيات، وعاشوا سعداء آمنين مع بعضهم البعض، وحدهما المتوحش والمتوحشة اللذان ليس لهما بيت، كانا يطوفان بحثا عن أحدهم لالتهامه، ولهذا كان بقية الفتية يطردونهما حينما يقتربان منهم، ويسيئون معاملتهما حينما يصادفونهما، وانتهى الأمر بالمتوحشين إلى الاقتناع بكونهما مختلفين فانتهى بهم المقام إلى الغابة لا يخرجان منها إلا لمهاجمة الأطفال واختطافهم لالتهامهم، فصارت الفتاة المتوحشة أول غولة (تاريل) – وصار الرجل المتوحش أول أسد (إيزم)، وهما معا يعيشان بالاقتيات من اللحم البشري.

أما بقية النساء والرجال فقد سرهما التخلص من هذه المخلوقات المفترسة للبشر، فعاشوا في رغد وصفاء يقتاتون أساسا من النباتات التي يقتطفونها[1].

هذا الميث المطول يتميز بأهمية كبرى نظرا لأنه من الميثات النادرة بتفصيلها والشاهدة على بقايا الميثولوجيا الأمازيغية القديمة، ولأنه يلقي الضوء على مجموعة من الرموز والسلوكات والتصورات الثقافية والممارسات والعلاقات الاجتماعية في المجتمع الأمازيغي التقليدي نعرض لبعضها في هذا الفصل، لكن قبل ذلك نسرد الرواية المبسطة والمختصرة التي دونتها تاسعديت ياسين، ونقلها عنه بيير بورديو كما أسلفنا، وتروي أنه: "في العين (تالا) تم اللقاء الأول بين الرجل الأول والمرأة الاولى. فبينما كانت المرأة تستقي الماء أقبل عليها الرجل متغطرسا، وطلب منها ماء، ولكنها كانت السباقة بالقدوم إلى الينبوع، وكانت ظمآى أيضا، فاستاء الرجل ودفعها دفعا فزلت بها قدمها فسقطت أرضا، فرآى الرجل فخديها اللذين وجدهما مختلفين، فانبهر، ولما كانت المرأة أكثر مكرا، فقد لقنته عدة اشياء، إذ قالت له : تمدد، فأنا سأدلك على ما تفعل بعضوك الجنسي، ففعل،

(1) Frobenius, *Contes kabyles*, *op.cit.*, t.I, pp.27-32.

وبدأت تداعبه حتى انتصب وصار أكبر حجما بمقدار مرتين، ثم اعتلته، فشعر بلذة كبيرة. وجعل يتبعها أينما اتجهت كي تكرر معه نفس العملية لأنها كانت تعرف أشياء عدة منها إيقاد النار مثلا..، وذات يوم قال لها بدوره : أنا أيضا لدي أشياء ألقنك إياها، تمددي، فسأعتليك، فاستلقت فنام عليها فشعر بنفس المتعة، فقال لها :أنت سيطرت في "تالا"، ومن الآن فصاعدا أنا السيد في البيت، ومنذئذ والرجال يحبون اعتلاء النساء في المضاجعة، ومنذئذ صار الرجال هم الأوائل ، ووكلت لهم السلطة والحكم"[1].

▪ الاتصال قرب الماء ورمزية "تالا":

يلتقي الأب والأم الأولان (إيماولان ن تمورت) عند ينبوع (تالا)، ويتنازعان حول السبق إلى الشرب، فيكون الصراع بينهما بمثابة العنف المؤسس للاختلاف بتعبير René Gérard إذ أنه كشف عن تمايزهما واختلافهما المورفولوجي والجنسي. وبالينبوع (تالا) تم أول جماع بين الرجل والمرأة، وحظيت المرأة بوضعية الاعتلاء أثناء المضاجعة الجنسية، وعنه تفجرت الخصوبة وتوالى الإنجاب وتولدت الحياة حتى بلغ عدد الأبناء خمسين فتى وخمسين فتاة. لقد نشأت البشرية بسبب الاتصال بالينبوع، والينبوع (تالا) يستمد رمزيته من الماء الذي يعتبر رمزا عالميا للخصوبة والحياة والإنجاب وتجدد الميلاد[2]، لأنه قوة حيوية مخصبة، فقرب الينابيع والآبار تتم اللقاءات الجوهرية، وينشأ الحب وتتلقح الزيجات، "فالماء يوجد في بداية ونهاية كل خلق، فهو يعتبر خزان كل امكانات الوجود، إنه يسبق كل شكل ويمثل أساس كل خلق"[3] ولذا يقول التوارگ وأمازيغ الجنوب الشرقي[4] عن الماء أنه الروح (أمان، إيمان)، ويقول القبايل : الماء هو العالم (أمان د دّونيت).

وبالنظر إلى الارتباط الحميمي للينبوع بالحياة والمرأة والحب "لأنه فضاء أنوثي بامتياز، فهو كالمرأة يجذب ويفتن ويثير الاهتمام - كما استخلصت تاسعديت ياسين من تردد هذا الرمز في الإنتاجات الفانتازماتية كالحكايات والأشعار الأمازيغية، إذ يرمز

---

(1) P. Bourdieu, *Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, p.34.

(2) يسمى الماء في لفظ ليبي أمازيغي قديم باسم ليلو، وله علاقة باسم البحر إيلل، والفعل سليل : غسل، إيليل : ثم غسله بالماء، ومن غير المستبعد أن تكون له علاقة بفعل تولد : ايلول، لال (في الأمر).

وتجدر الإشارة إلى طقوس مائية وصفت في مازاغان (الجديدة) من قبل الاتنوغرافيين، وكان الأطفال يتراشون فيها بالماء ويهتفون : ليلو أؤ هليلو.

(3) M. Eliade, *Sacré et profane*, *op.cit.*, p. 112.

(4) يقول أيت عطّا : aman ay iman، أنظر حميد تيتاو، محماد لطيف، ملامح من التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لقبائل أيت عطا من خلال أمثالها، ص. 93.

بالينبوع (أغبالو - تالا) للمرأة أو لعضوها الجنسي في الأمثال والأشعار والألغاز[1] في أكثر من منطقة أمازيغوفونية[2] - ويشكل ملتقى التضادات المترابطة (أنوثي / ذكوري)، الطبيعة / الثقافة، عقلاني / لاعقلاني كما يوضح الميث المرجعي أعلاه حيث يتصل الرجل الأول بالمرأة الأولى بالينبوع بمبادرة من المرأة التي يبدو أنها كانت أكثر اطلاعا وخبرة، فمنحت الرجل الحب والماء في الآن نفسه، ومنذ هذا الاتصال الأول بالينبوع احتفظت المرأة بالرطوبة humidité، واستمر الزوجان في مزج الجاف الذكوري بالرطب الأنوثي وإعطاء الحياة"[3]. وهذه الرمزية المتجذرة في اللاوعي الميثي للينبوع تفسر ضمنيا الحضور الأساسي للينبوع أو الساقية في طقوس الأعراس ببلاد الأمازيغ، إذ يعتبر الذهاب بالعروس (تيسليت) إلى الينبوع أو الساقية (تاركا) في اليوم الثالث أو السابع من العرس (تامغرا) من الطقوس الأساسية في الأعراس الأمازيغية بشمال إفريقيا، يعرف هذا الطقس باسم أسّ ن تركا (يوم الساقية) أو أسّ ن ييكم (يوم السقي أو الورد) أو تيسّي (يوم الشرب) حسب المناطق، حيث يتراشّ العريسان بالماء أو يسقي أحدهما الآخر. ولقد وصف المختار السوسي عادة الصراع حول الماء في عرس سوسي بإيلغ حيث قال : "في صبيحة الجلوة يذهب بالعروس إلى أقرب بئر لتسقى الماء، فيجعل الماء في إناء نحاس يكون من جملة ما تأتي به عند أهلها، فيتجاذب الإناء أهل الزوج وأهل الزوجة، فمن غلبوا سقوا صاحبهم أو صاحبتهم، ويرون أن من سقى أولا من الزوج أو الزوجة لا يزال يغلب صاحبه"[4]. فالصراع حول الماء خلفه رهان حول السلطة الاجتماعية، ولذا فإن هذا الطقس يمكننا من فهم النزاع بين المرأة الأولى والرجل الأول عند المنبع حول الماء قبل تزاوجهما على أنه في الواقع صراع سياسي بين جماعة الزوج وعشيرة المرأة .

---

(1) من الألغاز الأمازيغية بالقبايل عن العضو الجنسي للمرأة (أحشون) الذي يكنى عنه بالينبوع :
tala n lqwdra d usêdhî, tnfl s waman d uyfki (ينبوع القدرة والحياء، يفيض ماء وحليبا).
ammr maci d lâinser ujadir, tili ur nddir (لولا الينبوع المحاط بالعوسج، لما كنا أحياء)

(2) يقول الشاعر من أيت عطّا مخاطبا امرأة مرموزا إليها بينبوع (أغبالو) :
ay aghbalu ubrid azûmex
ddan waman nec i rahên

ومعناه : يا عين الطريق إني صائم، فوتت فرصة الاستفادة من مائك. أنظر لحسن أيت الفقيه، إملشيل، جدلية الانغلاق والانفتاح مركز طارق بن زياد، ص 33.

(3) T.Yacine, *Les Voleurs de feu*, *op.cit.*, p.116.

(4) محمد خليل و عبد الله الدرقاوي، مظاهر الثقافة الشعبية في إنتاج المختار السوسي، نفسه، ص. 72.

والعرسان في هذا التسابق والصراع حول الماء كما وصفه المختار السوسي كأنما يستحضرون الحدث البدئي المسؤول عن ميلاد البشرية، أو يكررانه طقوسيا أملا في استثمار ما يتيحه من خصوبة في الولادة والإنجاب ومد المجتمع بالحياة، لأن الميثات الأنتروبوغونية والكوسموغونية ليست مجرد إجابة عن أسئلة تلح على العقل البشري من قبيل من نكون ومن أين أتينا، وإنما تشكل أيضا قدوة تحتدى حينما يتعلق الأمر بفعل خلق أو تأسيس أو تجديد ميلاد، ذلك أن كل تجديد ميلاد يفترض تكرار الميث الانتروبوغوني أو الكوسموغوني، وعودة إلى الأصول[1].

فكما شكلت لحظة التقاء الرجل الأول في العالم والمرأة الأولى عند الينبوع مبدأ ظهور الرعيل الأول للبشرية عبر التزاوج الخصب الذي تمخض عن مائة مولود، فإن الينبوع شكل أيضا ملتقى العرسان في أسطورة légende أمازيغية من منطقة مزاب بالجزائر تفسر ضمنيا طقس زيارة العروس للنبع، وتعرف بأسطورة (تالا ن تسليت) أي ينبوع العروس، وفيها أن فتاة في الزمن القديم ذهبت لغسل ثيابها في عين ماء، فجاءها فتى يريد خطبتها قائلا : (أم أويغ د تاسليت إينو). وقعت في عشقه، فصارت تتأخر في الينبوع (تالا) حتى أثار ذلك انتباه أخواتها. ذات يوم جاء عشيقها وحملها خلفه على حصانه إلى ديار أهله، ثم بعد أيام أعادها ليجد أباها يبحث عنها، وبمجرد وصولها إلى باب الخيمة، انبرت أسرتها ترشقها بالحجارة، وما إن ذهب بها أبناء عمومتها لذبحها حتى وصل خطيبها قبيل أن ينفذ أحدهم ذلك، فدخل معه في مبارزة بالخناجر، وكلما كان على وشك الانهزام، تبث فيه الفتاة الحمية بزغاريدها حتى نجح في صرع قريبها الذي قام مسلما أمر الفتاة للشاب، مؤكدا أنها باتت محرمة عليه. عقب ذلك ذهب الخطيب والفتاة إلى ينبوع العروس، وشربا منه معا (سوين أمان) ثم عادا إلى الديار حيث أقاما عرسا (ڭّن إيسلان). ومنذئذ سمي الينبوع بينبوع العروس (تالا ن تسليت).

فالينبوع هو ملتقى البطل في الحكايات مع الفتاة التي ستؤول إليه، فيقع في غرامها أو يحظى بالزواج منها، إما لأنه سيخلصها من الوقوع في قبضة الأفعوان (أوصاض – تالفسا – تامّا)، أو لأنه سيصادفها حين يسقي فرسه من النبع[2].

---

(1) M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, *op.cit.*, p.201.

(2) في الينبوع يسقي الفتى في حكاية زالكَوم القبايلية فرسه، فتعلق بلسانه شعرة طويلة يقسم البطل على الزواج من صاحبتها ولو كانت أخته، واتفق أنها كانت شعرة من رأس أخته زالكوم بالفعل.

وفي حكاية (تاربيت أوكَجَا) التي دونها ذ. زهور لحسن من تاغجيشت يعجب أب بجمال ابنته الفاتن، فيذهب بها على متن بغلة إلى بلاد بعيدة كي يتزوج بها بعيدا عن معارفه دون علم منها بنيته، وفي الطريق استبد بها العطش، فطلبت منه أن يسقيها baba righ ad sugh، فكانت صدمتها قوية لما اشترط عليها قبل تلبية طلبها أن تناديه كزوج لها لا كأب: ini : argaz inu righ ad sugh

وتجدر الإشارة إلى أن تقديس الينبوع حسب Servier مرده أن "الينبوع يجمع في طياته المظاهر المتعددة للماء المنبجس من الأرض.. وليس الماء ذاته هو المقدس، وإنما الأرض التي ينبجس منها أي العالم الجوفي للأرض الذي يستمد منه خصوبته"(1).

▪ رهان الجنسانية في الميث والمجتمع

فور صعود الفتية في الميث إلى وجه البسيطة أقاموا أول تمييز بين النباتات والحيوانات والأشجار.. إلخ، وهي عناصر رغم اختلافاتها كانت تشترك في خاصية الحركة وحبتها الطبيعة بالقدرة على الكلام، وشكل انبثاق هذه البشرية الجنينية إلى وجه الأرض نحو النور ميلادا لها، واعتبر صعودها عبر فتحة النور انبجاسا للوعي الذي من تجلياته في الميث هذا التمييز بين الموجودات وفورة الأسئلة الموجهة للكائنات.

وعن الاتصال الجنسي عند الينبوع والانبثاق إلى وجه الأرض تفجرت التقابلات الأساسية التي منها حيكت رؤية العالم الأمازيغية التقليدية، والتي شكل التقابل ذكر / أنثى قطبها الرئيسي، إذ عنه تناسلت سلسلة الأضداد الأخرى التي تقوم على التكامل والانسجام لا على التنافر والتفاضل، من قبيل : ذكر /انثى - نهار / ليل -أسامّر / أمالو - رطب مبلل / جاف، أعلى / أسفل....

لقد كشف الميث الأمازيغي المتعلق بأصل الإنسان بوضوح أن المرأة الأولى كانت لها أولى المبادرات : شرب الماء، والرغبة الجنسية، وكانت تمرة اتصالاتها الأولى مع الرجل مائة من المواليد نصفهم إناث، والنصف الآخر ذكور، انفصلوا على غير هدى، وتمكنت فتاة جريئة من اكتشاف الفروقات الجسدية بين الرجال والنساء، وأجج عري الرجال رغبتها. وأثناء عراك ثنائي بين الفتية والفتيات تمكنت الإناث من الاستحواذ على أعضاء الشبان الجنسية، واغتصابهم بعد أن جعلنهم مستسلمين طيعين في اتصال جنسي أثار

وهو ما رفضته بشدة، وحين بلوغهما منبع ماء (أغبالو) تظاهرت بالقبول، ونادته كما شاء حتى يسمح لها بالنزول، وكانت قد عزمت على أن تغرق نفسها في العين، لكن شجرة جوز بدنب المنبع انشقت رفقا بها واحتضنتها، بحث عنها أبوها طويلا حتى نفذ صبره فولى عائدا، بينما هي كانت تخرج من الجدع كلما جاءت لتحتلب نوق الملك أكليد التي كانت ترعى قريبا منها، غير أن الملك لاحظ تضاؤل كمية الحليب من نوقه، فأمر ابنه بتقصي الأمر، هذا الأخير راقب ما يحدث للنوق قرب العين، فلاحت له الفتاة بسحرها فانبهر بها، وعلم منها بحكايتها فقرر الزواج منها حيث أقيم لهما احتفال عظيم وموتيف اشتراط الأب أن تناديه كزوج لها قبل أن يسقيه يجب أن يربط بعادة سقي العروس من قبل زوجها في المنبع كما ترد في طقوس واحتفالات الزفاف الأمازيغية.

(1) Servier, *Tradition et civilisation berbères*, *op.cit.*, p.42.

شهية الرجال وجعلهم أكثر افتتانا وجنونا بهن. وقد أوضح الميث أن الفتيات كن أقوى[1]، وكن يعتلين الفتيان أثناء المضاجعة كرمز لإخضاعهم.

والخطاب الذي يستبطنه هذا الميث هو أن الرغبة الجنسية تعد في الأصل أساس مبادرة النساء، وأنها سلاح رهيب بيد المرأة يفقد الرجل قدرة التحكم في زمام نفسه، ويمكن المرأة من إخضاعه لهيمنة نسوية وجعله طيعا، لذا وجب قلب هذا الوضع، وتدارك الأمر، وذلك بتقييد جنسانية المرأة وإخضاعها، وبالتالي قلب وضعية المضاجعة الجنسية. ولكي يتأتى ذلك كان لابد من اتخاذ البيوت و"احتجاز" النساء داخلها حيث ولد انقيادهن وقبولهن الانخراط في مؤسسة البيت هاته التي أقامها الذكر، فقدانهن لهيمنتهن وتحولهن من سائدات إلى مسودات مطاوعات، وصرن في وضع سفلي في الوضع الجنسي بعد أن كنّ علويات، لقد تم الانتقال إذن من هيمنة أنوثية (فوضى) إلى هيمنة ذكورية (نظام) صاحبت الانتقال من الفضاء المتوحش (العالم الخارجي) بالنسبة للمرأة إلى العالم الداخلي المدجن (البيت)، كما تم الترميز لها بقلب وضعية المضاجعة الجنسية، وبعبارة بيير بورديو تم في الميث الانتقال من جنس "الطبيعة" إلى جنس "الثقافة"، الأول تم في العين "تالا" بمبادرة من المرأة، واعتبر فعلا لانظاميا anomique، والثاني تم في البيت، وكان فعلا بيتيا ومدجنا خاضعا للناموس الاجتماعي بطلب من الرجل، ووفق ما اعتبر نظام الأشياء، وحسب التراتبية الأساسية الاجتماعية، وحتى الكونية[2].

وضعية المضاجعة :	العراء (الفضاء المتوحش)	البيت (الفضاء المدجن)
فوق (مهيمن) :	امرأة	رجل
تحت (مهيمن عليه):	رجل	امرأة
	(فوضى)	(نظـام)

ويفيد هذا التحول في الميث أن تأسيس المجتمع الذكوري (النظام) يقوم على مراقبة شديدة للجنسانية sexualité الأنوثية، فالرجال ينبغي لهم أن يهيمنوا جنسيا على النساء، ويضمنوا لأنفسهم حق التصرف في التوظيف الجنسي للمرأة، ولا يسمحوا لها باستثمار

(1) تذكرنا قوة وهيمنة الفتيات في الميث بالأمازونيات Amazonnes (وتعني الكلمة في اليونانية عديمات الأثداء) النساء المحاربات اللواتي تحدث عنهن ديودور الصقلي بخصوص ليبيا القديمة (بلاد الأمازيغ) وتحديدا أقصى الغرب من إفريقيا أي المغرب، فقد ذكر أن النساء قمن بقلب الأدوار النسوية والرجالية بعناية، إذ احتفظن بالقضاء وإدارة الشؤون العامة والأنشطة الحربية، وحصرن أدوار أزواجهن في الأشغال المنزلية من تربية الأطفال والطبخ بعيدا عن أي دور سياسي أو عسكري، وكن حاربن مجتمعا نسويا آخر من الشرق هو الغورغونات Gorgones، ولعل هذا ما حذا بفروبينيوس إلى اعتبار هذا الميث صدى أو رواية مبسطة لميث الأمازونيات هذه.

(2) P. Bourdieu, *Domination masculine*, *op.cit.*, p. 35.

طاقتها في هذا المجال، لأن الميث يصرح جيدا بأن "المبادرة النسوية في الجنس ليست خطيرة فقط بالنظر إلى إمكانية الاختيار الحر للشريك الجنسي، بل لأن النساء يمكنهن أيضا جعل الرجال أكثر جنونا وافتتانا بهن، فالجنسانية النسوية اعتمادا على مبادرة المرأة تعتبر خطرا مدمرا للنظام البطريركي[1]. فهذا النوع من الجنسانية يمكن أن يعيدنا إلى الفوضى والطبيعة المتوحشة والبرية التي كانت سائدة في الأزمنة البدئية كما يوضح الميث. فالرجال في المجتمع الذكوري يهابون جنسانية النساء النشطة لكونها تهدد سلطتهم، وتغويهم، فهي ورقة رابحة مهمة في الاستراتيجية النسوية المضادة للسلطة الذكورية تتيح لهن التحكم في شهوة الرجال الجنسية، فضلا عن أنها تهدد اقتصار النسب والخلف على الآباء كما يمليه المجتمع الأبوي، لأن الجنسانية الحرة للمرأة، وتعدد الشركاء الجنسيين تشكك في أبوة الرجال، فيغدو النسب إلى الأم وحده الثابث والمؤكد، لذا من الأهمية بمكان تشديد الرقابة على الجنسانية النسوية للتغطية أولا على النقص الذي يشكو منه الرجال إزاء قدرة المرأة الخلاقة على الإنجاب، واحتياز منتوج خصوبتهن، ومصادرة قدرتهن الإنجابية لصالحهم وذلك بنسبة المواليد إليهم، وعبر الزواج ومؤسسة البيت، ولأجل ذلك لابد من الفصل بين الجنسانية sexualité والانفعالية affectivité. فهذه الأخيرة توشك أن تخضع الرجل للمرأة كما حدث في زمن الميث، أما الجنسانية فنطاقها الزواج الذي لا غاية له في المجتمع البطريركي إلا ضمان التناسل الاجتماعي، والجنسانية المعتمدة فيه هي بالتالي اجتماعية ضدا على الجنسانية العفوية الفردية القائمة على محض الرغبة أي الجنسانية الليبيدية البيولوجية المحظورة، وفي هذا الإطار نفهم الجانب الاجتماعي من أسطورة تاگمارت ن إيسمضال المعروفة في بلاد الأمازيغ.

إن المجتمع تولد في الميث عن الزواج بين الفتية والفتيان، وهذا يعني أن الزواج يعد تجليا للحياة الاجتماعية قبل كل شيء، وهو في المجتمع الذكوري ممر إجباري تمر منه المرأة لبلوغ مرحلة الأمومة التي تعطيها مكانتها الاجتماعية. ومؤسسة البيت والزواج في هذا المجتمع تمكن من استخدام المرأة كقوة محافظة تدعم لا شعوريا الوضع القائم الذي أسس له الرجل، والذي يربطها نظريا بنطاق منزلي يحد نسبيا من قدرتها على الوصول إلى مركز السلطة التي صارت امتيازا ذكوريا.

---

(1) C. L. Dujardin, *Des mères contre les femmes, op.cit.*, p. 190

▪ المرأة والدفلى (أليلي) أو الجنس والجمال كسلطة :

في كتابه الوصفي الاثنوغرافي لمعتقدات منطقة تاكًموت بجنوب المغرب يسجل مصطفى أخميس ميثا انتروبوغونيا عن أصل الإنسان، يرد فيه "أنه في الأزمنة البدئية، كان جني يعيش وحيدا، قرصت الريح مرة عينيه، فأسالت دموعا كبيرة على وجنتيه، تحولت إذ سقطت على الأرض إلى نبتة دفلى (أليلي)، ومن هذه النبتة تولدت امرأة، فتزوج بها الجني فأنجبا الرجال والنساء الأوائل في هذا العالم. وفي يوم الزفاف هبت رياح محملة ببذور تحولت حين تناثرت على الأرض إلى أشجار زيتون نبت في ظلها الشعير والفصة"(1).

ومما يثيرنا في هذا الميث عزوه أصل المرأة إلى الدفلى أليلي، وهو معطى ينسجم ورمزية هذا النبات في الأشعارالأمازيغية التقليدية على الأقل بسوس، ففي بعض الأشعار المنسوبة إلى سيدي حمّوالطالب، نرصد الربط بوضوح بين المرأة والدفلى(2).

أتيمغارين، أتيروميين، أمود أوليلي
يان إيشّان إيحرگ أوديس نس، أورا تهنّان

وفي أشعار أخرى أتيمغارين أكًار زّريعت، أمود أوليلي .

فالنساء بذور للدفلى، والبذور (أمود) كناية عن الأبناء والخلف في الثقافة الأمازيغية، وبهذا المعنى ترد في الأمثال والألغاز(3). لكن لماذا الاقتران بين الدفلى (أليلي) والمرأة في الميث والأبيات الشعرية؟

تتميز كلمة (أليلي) الدفلى في الثقافة الأمازيغية بأنها "لفظة مزدوجة القيمة تزاوج بين مفهومين متعارضين (الجمال والمرارة)، جمال المرأة وخطر الحب"(4)، ولذا يستعمل رمز أليلي كثيرا في الشعر الأمازيغي في كل المناطق تقريبا لأنه يقدم صورة ثنائية عن

---

(1) M. Akhmisse, *Croyances et médecine berbères de Tagmut*, *op.cit.*, p. 82.

(2) عمر أمرير، الشعر الأمازيغي المنسوب إلى سيدي حمو طالب، ص. 83.

(3) في مثل سوسي amud ur a ittakwi taferka، وفي مثل آخر iknna iga wamud igt warraw nes كيفما تكون البذور يكون الخلف.

ومن الأحاجي ما يقال عن البغلة da tt ttarun ifsan ula da ttarew ifsan تلدها البذور (تمنحها الحياة) ولا تعطي الحياة للبذور ifsan.

ومن أشعار وأهازيج الأعراس بأيت حديدّو mayd ittunadan, ifsan ighudan ayd ittunadan ما الذي يسعى من أجله المرء؟ البذور الطيبة هي ما يطلب.

(4) T. Yacine, *L'Izli ou l'amour chanté en Kabylie*, Paris, MSH, 1988, p. 50.

الحب تتراوح بين انجداب ونفور، بين لذة وخطر[1]، وهذا المعنى المزدوج هو ما يعبر عنه المثل التالي من الأطلس المتوسط[2] أماي تزيلت (بزاي مفخمة) اياجّيگ أوليلي، أماي ترزاكت أياليلي!

ومعناه استحسان جمال زهرالدفلى (أجّيگ أوليلي) واستهجان مرارة النبات ذاته، ولا يخفى أن للزهر في هذا السياق دلالة جنسية، علما بأن البكارة لدى الفتاة يكنى عنها بالزهر (أيدجيگ)[3]، كما أن أليلي نفسه كما تقول تاسعديت ياسين يصبح أيضا كناية عن العضو الجنسي للمرأة[4].

وهذه الازدواجية التي يجسدها أليلي هي عين ما تصوره الأبيات التالية[5] أيضا على سبيل التمثيل :

نكّين أينوفلن لّي يدّان س أوليلي واسيف
أنّيغت أوكان إيبوغلا نّيغ إيس إيمّيم
زيغ د إيس إيمرزيگ أحرام إيحرّا نيت

وتعني إقرار الشاعر بأنه مغفل مخدوع، لأنه انبهر بجمال ورواء الدفلى، فخاله حلوا ليكتشف بعد تذوقه مرارته الخادعة، فالدفلى هنا تتحول إلى رمز للمرأة التي تستثمر جمالها الظاهري وجنسانيتها للإيقاع بالرجل وإغوائه. يقول اللغز القبايلي عن أليلي مصورا هذه الازدواجية(جمال /خطورة) التي يمثلها بأنه خارجيا وسيم كالعريس، وداخليا قاس ومر :

زي برّا د إيسلي
زداخل د أرومي

إن الميث يعتبر المرأة كائنا فاتنا بإمكانه توظيف سلاح الجمال واللذة والجنس، ويشكل في ذاته خطرا مهددا باستمرار للفرد والجماعة، وهكذا فإن هذا الميث ينقل نفس الخطاب الاجتماعي الذي يحمله الميث القبايلي.

---

(1) T. Yacine, *Ait Menguellet chante, op.cit.*, p. 106.

(2) محمد شفيق، المعجم العربي الأمازيغي، الجزء الثالث، ص. 501.

(3) محمد شفيق، المعجم العربي الأمازيغي، الجزء الأول، مادة بكر، ص. 177.

(4) T. Yacine, *Chacal ou la ruse des dominés, op.cit.*, p. 42.

(5) عمر أمرير، رموز الشعر الأمازيغي وتأثرها بالإسلام، ص. 152.

فإذا كان الجنس سلاحا في يد المرأة كما يوحي بذلك الميث القبايلي لأنه قوة تهيج الرجل وتجعله مفتونا بها قابلا للخضوع مما يستوجب التحكم فيه وتدبيره اجتماعيا، فإن جمال المرأة وعلى الرغم من كونه مرغوبا فيه لفائدته الاجتماعية نظرا لأنه رأسمال رمزي من بين ما يتيحه للأنثى سهولة الزواج، ومد المجتمع التقليدي بالخلف، فإنه أيضا ضمانة لقوتها الايروتيكية، وامتياز قد توظفه على مستوى السلطة بما يهدد سيادة الرجل وتفوقه، وهنا تحديدا وجه خطورته. وفي هذا الإطار نفهم الميث الذي يسحب من المرأة امتياز الجمال الثابت لينسبه للرجل مقابل جمال مصطنع للنساء، ففي الزمن البدئي – يقول الميث – وحينما كان الخالق يوزع الجمال (لّيغ أر ياطّا ربّي أفولكي)، مد إليه كل من الرجل والمرأة أيديهما للحصول على نصيبهما منه (إيسّمدي اسن أورگاز د تمغارت أوراون نسن أد يامز كويان أمور نس)، ولما تلقى الرجل جماله أسبغه على وجهه مرة واحدة (يوسي أفولكي نس، إيسدرت يد إيـ وودم نس س يات توالا). أما المرأة فقد تلقت حسنها، ودسته في مزود (توسي د تمغارت أفولكي نس، تگت ين غ توّلكت، أر د گيس تتّاسي كود نّا ترا أد ترزف س كرا ن ماني)، بحيث تأخذ منه كلما رغبت بالتزين لزوجها أو لتذهب في زيارة لمعارفها وتضعه على وجهها لتتحلى به، ولذا فإن الرجل يظهر عليه جماله من أول نظرة لأنه يحمله معه خلقيا، بينما يستغرق ظهوره لدى المرأة وقتا، ويكلف جهدا إذ يتعين عليها أن تتكحل وتتسوك وتتخضب (تغمو) بالحناء، وتضمخ شعرها بطلاء أسود (تاكووت)[1] قبل أن تكتسب سمات الوسامة[2]. إن الميث إذن يندرج في نفس سياق تجريد المرأة من الأسلحة الممكنة للسيطرة على الرجل وغوايته، ويعكس التباس صورتها في لاوعيه، فجمالها الفاتن من جهة مطلوب ومرغوب جدا، ولكنه من جهة أخرى يشكل تهديدا لسلطته، ولذا تم اللجوء إلى الميث كإيديولوجيا ذكورية لاحتواء هذا الامتياز النسوي.

- **المرأة والسحر (استنزال القمر):**

إذا كانت الجنسانية إحدى الاستراتيجيات التي توظفها المرأة في سياق رهانات السلطة مع الرجل في المتخيل الجماعي، فإن الإيديولوجية الاجتماعية السائدة في المغرب الكبير تنسب للمرأة قوة أخرى خطرة تهدد بدورها السلطة الذكورية وتنازعها سيادتها المعرفية عن طريق امتلاك ناصية القوة السحرية التي تجسد الميثولوجيا إحدى تجلياتها في القدرة على استنزال القمر من عليائه، والتحكم فيه، وجعله بعدها يصعد

(1) وهو عفصة galle الطرفاء tamaris التي تستعملها النساء في شكل طلاء لتسويد شعرهن.
(2) هذا الميث من رواية عمتي فاضنة 51 سنة بإيحاحان.

بواسطة طقوس سحرية تختص بها بعض النساء الساحرات، ولقد فتح هذا الاعتقاد الراسخ المجال لتناسل مجموعة من الميثات التي تجسد هذه القدرة النسوية السحرية في مواجهة قدرات الرجل وطاقاته غالبا، والتي تفسر، وفي روايات مختلفة، أصل بقعة القمر الداكنة. من أمثلتها الرواية التي تجعل المرأة ندا للرجل العالم في قدراته : "في بداية الكون (گ تيزويري ن دّونيت) كان رجل دين (طّالب) قد تحدى امرأة قائلا : أنا أفضل منك علما، فردت عليه : أنا أيضا أضاهيك علما، فتحداها أن تنزل القمر مثلما يستطيع، فلما أنزله طّالب، تناولت المرأة قطعة قماش ملطخة بسخام (إيكفسان) كانت تحمل به مقلاة طهو الخبز (أنخدام) فأمسكت بها القمر، وأعادته إلى موقعه في السماء، فظلت آثار السخام عالقة بموضع الإمساك به، فاسودّ، فكان الأصل في بقعة القمر السوداء (إيقّيم أودغار ن أوسيتّي نّا دا س توسي إيبخّين گ وايور)[1].

رواية أخرى مشابهة تلمح إلى الصراع والتحدي بين العلم الرجالي الممثل في" طّالب"، والعلم النسائي (السحري) الممثل بالمرأة، وتتداول بالأطلس الكبير وتخول الغلبة للنساء إذ" تتحدى النساء الرجل (طّالب) حيث استنزلن القمر بواسطة الطقوس السحرية، وأمرن طّالب بإعادته إلى السماء فلم يستطع، فقمن بتدنيسه بالغسالة (إيكرضن)، وهي القاذورات والأوساخ والسوائل المترتبة عن الاستعمال السحري للطلاسم ومواد أخرى، إذ أفرغنها عليه، فتحولت إلى بقعة سوداء عالقة به، فعاد إلى مكانه.

رواية ثالثة متداولة ب "تليت" تغيب العلم الذكوري (طّالب)، وتجعل الصراع محصورا بين النساء، فقد تجادلت امرأتان، وقالت إحداهن : سأنزل القمر (أد زّوگزغ أيور)، وقالت الأخرى بأنها ستوقفه وتجعله معلقا بحبل (راد تسبيدّغ تاسوقا)، وتمكنت كل واحدة منهن من رفع التحدي، والوفاء بما تعهدت بالقيام به، أما التي أنزلته فأرادت أن ترفعه، فرفض أن يقوم، فتناولت عودا ناريا ملتهبا ضربته به، فقام وارتفع، ومنذئذ اسود الموضع الذي لامسه العود الملتهب، فشكل البقعة الداكنة للقمر (لّيغ تزّوگز أيّور، ياگي أد اس إينكر، تلدي د أكشّوض ن تاكات، توگ يسّ، إينكر، إيلّي غ د يوشكا أوكشّوض إيضلا)[2].

الرواية الرابعة (من أولوز) تسكت عن تيمة التحدي والتنافس، وتربط بين الميث وطقوس استنزال القمر المعروفة في شمال افريقيا، تروي عن "امرأة ذهبت في بداية الخلق إلى المقبرة اقتطعت يد رجل ميت دفين أخرجته من قبره، وبدأت تعد به الكسكس،

(1) E. Laoust, *Mots et choses berbères, op.cit.*, p.225.
(2) *Ibid.*,

وفجأة نزل القمر عندها في هيئة جمل هائج، فضربته بيد الميت فتركت به علامة تؤكد أنها أنزلته من عليائه لإثبات قدراتها السحرية، ولما عاد إلى السماء ظلت تلك العلامة ماثلة على صفحته في شكل بقعة سوداء، وفي رواية من تاليوين أنه رفض الصعود إلى السماء وربض كالجمل (يوتش زوند أرام، ياڭي أينكر)، بعد استنزاله واستعماله في فتل الكسكس وتحصيل زبده، فقامت المرأة بتحمية أداة حديدية شبيهة بشوكة ثلاثية Trident في النار، بها ضربت القمر فأحرقته، واسودّ موضع لفحه.

رواية أخرى من (أيت نضير) لا يرد فيها ذكر التحدي أوردها Arsène Roux تروي عن عجوز في بداية الخلق تتقن السحر (يوت تفقّيرت تسّن إيـ تحريا)، وكانت لها ابنة (تاربات) ذميمة وقبيحة، سوداء (تبخّين) وبهافي وجهها آثار قوباء (تيلي توفرا ڭ أودم نس)، وكانت قريناتها من الصبايا يسخرن منها كلما أرادت اللهو معهن، ويصفنها بالشجرة الملتفحة (تاسكلوت إيشمضن)، وذات يوم وفي مناسبة عرس لذويها بكت الفتاة بمرارة على أمها خجلا من قبحها وخشية من هزء الفتيات بها، فعمدت أمها في منتصف الليل إلى ملء صحن بماء بارد (تعمّر يوت تزلافت س وامان قرفنين)، استمرت في تلاوة بعض التعازيم عليه حتى سقط القمر فيه، وهو يصرخ كالجمل (أر إيسغويو أم أولغم)، وحين سقوطه نشأ عنه زبد (إيفوفّا) تناولته العجوز فطلت به كل أنحاء جسم القتاة، فاستحال وجهها مثل القمر (داي إيعايد أودم نس أم أيور) وجفت القوباء واختفت آثارها (تنّض توفرا نّا تقّار). ومنذ أن ارتفع القمر وعاد إلى موقعه في السماء، شاب سواد صفحته البيضاء. لذلك يقول عنه الشاعر (بو واوال) :

أتوتمين أتيخدّاعين ن ربّي
أ تينّا كّسنين أسيدّ إيـ وايور.
أيتها النساء، أيتها الماكرات المخادعات لله
يا من حرمن القمر من نوره"[1].

هذه الرواية الأخيرة تقربنا من رواية أخرى في دادس تعتبر البقع الظاهرة على القمر، والتي تسمى "تافولا" من فعل نساء ساحرات حسدن القمر على جماله، فأنزلنه لتشويهه"[2].

(1) Arsène Roux, *Choix de versions berbères (parlers du Maroc central-tamazight)*, Rabat, 1952, p.15.
(2) دمامي الحسين ، " حول حكاية تاسردونت ن إيسمضال"، جريدة تاويزا، ع 85، ص. 10.

يستهدف هذا الميث المسرود في رواياته المختلفة إلى إثبات طاقات المرأة السحرية والفوق طبيعية وقدرتها على تحدي العلم الذكوري وهزمه، فالسحر[1] بالنسبة للمرأة يشكل استراتيجية نسوية لمقاومة الهيمنة الرجولية، فإذا كان الرجال المهيمنون يرتبطون بالرسمي، ويقصون المرأة في ظل سيادة الأباء من السلطة السياسية والقضائية والإدارية، فإن النساء يرتبطن بالسري والشبه الرسمي، ويتخذنه أداة صراع ضد الرسمي" حيث تتدخلن بواسطته في مجالات الحياة، وتمارسن به سلطتهن على الرجال"[2]، وداخل عالم النساء نفسه تعتبر المعارف السحرية حكرا خصوصا على الهامشيات (اللاأمهات les non mères) كالفتيات العوانس والأرامل والعاقرات و"العجائز"، والهدف من هذه الممارسات الموجهة نحو الرجال هو قلب العلائق رجل/امرأة، وتطويع الرجل أو إخضاعه للارادة النسوية كإجباره على طلب امرأة للزواج أو السيطرة عليه أو جعل زوجته عاقرا، لكن أثار هذه الإستراتيجية قد تكون مدمرة جدا للنظام الإجتماعي والأثر الذي يخشى الرجال أكثر يهدف إلى جعلهم عاجزين[3].

وقد أوضح ميث الانبثاق جليا أن تقييد جنسانية المرأة كان الأصل في تكوين المجتمع، وأن النظام القائم على القوانين الذكورية تأسس على إخضاع جنسانية النساء إجتماعيا بقلب وضعية المضاجعة، لكن النساء رغم ذلك خصوصا الهامشيات منهن يمكنهن أن يلجأن إلى الفوق الطبيعي Surnaturel كسلطة مضادة Contre pouvoir مشهرة في وجه كل من أقصاهن أو حاول ذلك، ضد الرجل كمهيمن، أو ضد الزوجة الجديدة في البيت، فالنساء يمتلكن كما توضح ميثات (استنزال القمر) قدرة كبرى على التحويل والتأثير في نظام الكون ومجرى الحياة سحريا بالخلق أو التدمير بشكل يجعلها تبذ القدرات والمعارف الرسمية للرجال (طالب) وتثبت نديتها وتكافؤها بل وغلبتها.

ورغم أنها باتت خاضعة جنسيا كما يلمح ميث الانبثاق وأصل المجتمع إلى ذلك، فإنهن كفيلات بالتحكم في جنسانية الرجل ورجولته (تيرّوگزا) أو ذكورته بفضل السحر الذي تستخدمه مباشرة أو تعتمدن فيه على متخصصة، فبواسطة طقوس استنزال القمر، وما يحصلنه من فوائد سحرية من ذلك يسيطرن على الرجل ويجعلنه طوع إرادتهن ويخضعنه، مما يشكل خطرا كبيرا على النظام الذكوري الذي يدين هذه القدرات باعتبارها قد تؤدي

(1) يعرف السحر والرقيات والطلاسم بالأمازيغية بأسماء عديدة منها : إيحاشكولن وإيحجدرورن وإيحنجدكان وإيسكيرن وإيمكوران، وتيمكا...

(2) P. Bourdieu, *Sens pratique*, *op.cit*., p.394.

(3) Lacoste-Dujardin, *Des mères contre les femmes, op.cit.*, pp. 154-155.

إلى اختلال كوني وتشكل مصدر دنس عالمي، ولعل بقع القمر التي نجمت عن هذه الممارسات السحرية تعتبر شاهد اثبات على خطرها ودنسها كما نصت على ذلك روايات ميث (استنزال القمر).

والنساء الساحرات في الميثولوجيا الأمازيغية إنما يحاكين في مواصفاتهن وقدراتهن الساحرة الأولى والكبرى: الأم الأولى للعالم (يمّاس ن دّونيت) التي تشكل نموذج كل الساحرات، وهي المسؤولة عن ظهور الشمس والقمر، وبالتالي فهي تمتلك القدرة على إنزالهما وقتما شاءت، وذلك عين ما فعلت حينما أنزلت الشمس في الميث الكوسموغوني (أول كسوف للشمس) فشكل ذلك خلخلة لنظام الكون وايقاعه المنتظم بأسره، إذا أنه اعتبر فعل خلق وتدمير في الآن ذاته كما توضح الكوسموغونية، فهو أفضى إلى سلسلات من الخلق كإضافات إيجابية مادية منها: ظهور السحب والنجوم وغيرها، ولكن نجم عنه تدخل في المصير الذي يرتبط فيه الإنسان بالزمن، إذ يتم اختلاس بضعة أيام (سرقة يوم) والتضحية بفرد بشري.

ولما تأتت للنساء العجائز القدرة السحرية انطلاقا من محاكاتهن للأم الأولى للعالم الخالقة للشمس والقمر والقادرة على التحكم في حركتهما على الصعيد الميثي، فإن النساء أيضا بمقدورهن استنزال القمر أساسا عبر طقوس متشابهة تؤديها النساء في شمال افريقيا (تامازغا)، وقد وصف لاووست على لسان أحد المخبرين إحدى كيفيات أداء هذا الطقس من قبل النساء في جنوب المغرب، حيث تذهب امرأتان إلى المقبرة وتنتشلان رجلا من قبره، فتملأ إحداهن صحنا (تازلافت) بالماء، وتضع قصبا (أغانيم) بين أرجلها وتعدو به، مرددة بعض التعازيم لإسقاط القمر في الصحن، حيث ينزل وهو يزمجر كالجمل (أرد إيسكوكو زوݣد ألغم) حتى يقع في الصحن، أما التي تمسك بالميت، فتأخذ الطحين من الطبق (تيشيشت) وتفرغه في الصحن، ثم تأخذ من زبد القمر النازل لتفتل به حبيبات الكسكس باستعمال يد الميت (أر تاسي زگ إيكشكوشن ن أيور أر إيسّن تسكساو س إيفاسّن ن وادا يمّوتن) بينما تستمر الأخرى في العدو. وحين تنتهي عملية الفتل وتحبيب الكسكس، تغير المرأة الممتطية للقصب اتجاه عدوها على نحو معاكس وتردد تعازيم أخرى مخالفة، فيصعد القمر تدريجيا إلى أن يعود إلى موضعه في السماء (أر تاقّرا إيواليون ياضنين، أر ياقلاي وايور إيميق س إيميق أر أسراگ ياغول س أودغار نس).

وبمجرد الانتهاء يتم دفن الرجل الميت وتعود النساء إلى البيوت، فإذا أردن تطويع الرجل المتسلط فإنهن يطعمنه من بعض هذا الكسكس السحري، فيعدو كالنعجة تفعل به

المرأة ما تشاء حيث يصير عاجزا مغلوبا على أمره، (ياغول إيگ زوند تيلي، ترنو ت، أيان ترا أد تسكر تسكرت، نتّا أور سول إيغي أد اس ييني أميا)[1].

ويعرف طقس استنزال القمر في القبايل باسم "أسغلاي واكّور" (اسقاط القمر) ويؤدى بخض المرأة الساحرة للماء بشدة بواسطة عصا Baguette في إناء لتحبيب الكسكس، وهي مكشوفة الرأس وتديها الأيمن عار، حيث يحمر القمر في السماء، وينزل ويخور (أر إيسرَوكموت)، وهو يتخبط في الماء على الأرض كالثور الذي يضحي به (يذبح)[2]، ونفس الطقس يعرف في نفوسة بليبيا باسم (إيزاگ ن - تزيري) أي جلب القمر، ويتمثل فيه هذا الجرم كناقة يتم احتلاب لبنها في جرة بمقبرة، بما يشبه طقوس المغرب والجزائر.

وطقس القبايل كما هو حال جنوب المغرب يزاوج بين اسقاط القمر وتحبيب الكسكس بيد الميت، بل يعتبره طقسا آخر مغايرا من حيث كيفية الأداء، وإن كان يتفق معه في الغاية، وهذا ما يؤكد قول Plantade إن "النساء يعمدن إلى إنزال القمر - في القبايل طبعا - في فناء البيت أو في المقبرة لتحصيل نفس المنافع التي تم تحصيلها من الكسكس المحبب بيد ميت، وهي ممارسة قديمة جدا، وتهم كل الحوض المتوسطي، وقد أشار إليها Apulée في كتابه التحولات[3]، ويفسر ظاهرة خسوف القمر لدى الأمازيغ ميثولوجيا بكونه تعرض للتأثير عليه باستنزاله من قبل الساحرات، فحين يخسف يعتقد سواء في سوس أو في القبايل بأن الساحرة أيضا تؤثر بطقوسها عليه بطقوسها السحرية كما يؤكد ميث (أول كسوف) المعروض أعلاه، فالمرأة تملك سلطة كونية على القمر كما على الشمس[4].

والقمر كما ذكرنا أعلاه حين يستسلم أو يقاوم استحضار الساحرة له يتخذ هيئة ثور (في القبايل) أو جمل (في سوس ونفوسة)، إنه يتحول أو يتمسخ، فيخور أو يزمجر - بالأطلس الكبير - ويتخبط ويتردد في النزول إلى الأرض، ونفس الشيء فعلت الشمس في ميث (أول كسوف)، فقد ورد أنها أطلقت صيحة قبل أن تسقط في ماء الصحن.

وحين ينزل القمر تحصله الساحرة في شكل زبد في إناء كبير لتحبيب الكسكس، مما حدا بالباحثة Plantade إلى إعتبار هذه العملية تضحية Sacrifice ، يزكي ذلك تحول القمر

---

(1) E. Laoust, *Mots et choses berbères, op.cit.*, p. 255
(2) Makilam, *Magie de la femme Kabyle, op.cit.*, p. 270.
(3) N. Plantade, *Guerre des femmes en Algérie, op.cit.*, p.80.
(4) وتذكر Plantade أيضا في نفس المرجع والصفحة أعلاه أن أخلاقيات المجتمع تدين إنزال القمر لثلاثة أسباب :
أولا : لأن انزال الكوكب يعتبر فعلا ينتهك نظام الكون، فهو تدخل في إيقاع الحياة التي يملك القمر.
ثانيا : لأنه يحرم الناس من الضوء الليلي، ويغرقهم في الظلام الشامل.
ثالثا : لأن المرأة ملزمة كمقابل بتقديم أضحية بشرية للكوكب.

إلى ثور أو جمل، والزبد المحصل بمثابة دم الدواب المضحى بها، والذي يمتلك بدوره منافع ثنائية القيمة [1].

وجدير بالذكر أن عملية استنزال القمر أو الشمس في الميثولوجيا والطقوس معا تعتمد مجموعة عناصر منها: صحن أو حوض أو قطعة الماء - عملية الخض بالعصا أو المنجل في الميث - تحبيب الكسكس بيد الميت[2].

فكما نص على ذلك الميث الكوسموغوني (أول كسوف) اعتمدت الأم الأولى للعالم على إناء خشبي مملوء بماء تخلطه بعنف بواسطة أسنان منجل تحولت لاحقا إلى نجوم، مما نجم عنه سقوط الشمس بعد أن أطلقت صرخة في الإناء، وقد أضاف الميث أن الشمس وحولها السماء نشأت عن وسط السطح اللامع للماء في القصعة، وأن هذه القصعة المملوءة ماء تمثل مرآة العالم، ويتكرر موتيف الماء الساكن هذا في كوسموغونية مطماطة حيث يسقط ابن آوى Chacal في ماء بركة قطعا من القمر نشأت عنها النجوم[3].

يبدو أن الماء[4] في القصعة (ميث أول كسوف) أو الوعاء أو الحوض في طقوس استنزال القمر من قبل الساحرات في شمال افريقيا يمثل مرآة الكون أو بتعبير أكثر دقة يمثل السماء معكوسة، وعملية خض الماء أو خلطه بقوة في الميث والطقوس يعني رمزيا

---

(1) N. Plantade, *Guerre des femmes en Algérie*, *op.cit.*, p.80.

(2) يد الميت توحي بالسلبية وانعدام ردود الأفعال والموت، والكسكس المحبب بها ينقل هذه الخصائص إلى الشخص المرغوب التأثير فيه بتحويل شخص ميت رمزيا فاقد لكل سلطة ذكورية على زوجته أو ميت موتا حقيقيا.

(3) Viviana Pâques, *Arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du Nord Ouest Africain*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1964, pp. 415-417.

(4) إن الماء في اعتقاد الأمازيغ يمتلك شخصية وحياة، ويفترض فيه أنه لا ينام أبدا، وبالتالي فإن له قدرة اجتذاب للأجرام السماوية إليه خصوصا القمر أو الشمس التي خلقت منه.

وأثار هذا المعتقد القديم تتلمس في عبارات صادرة من مناطق متباعدة فيما بينها، ففي الأطلس المتوسط:

adday tghli tafukt	إذا غربت الشمس
da ggann kul inslmn	ينام الجميع
ghas nk d waman	وحدي أنا والماء
ami tsul tahûft	نظل في عناء.

وفي القبايل: kulci ggan, ala tabenâmmt d waman

ينام كل شيء، إلا الحقد والماء، أنظر مادة aman، في الموسوعة الأمازيغية.

وهذه المعتقدات تساهم في تشكيل الأساس أو البناء الخلفي لهذه الطقوس، خصوصا وأنها في الغالبية المطلقة (فيما يتعلق منها باستنزال القمر وهو السائد عموما شمال إفريقيا) تؤدي ليلا، كما ساهم في ذلك الاعتقاد لدى الأمازيغ بحركة أجرام الليل وخصوصا القمر والنجوم التي يعتقد في القبايل بالجزائر أنها تستطيع النزول من السماء وتلتحق بالكائنات البشرية في الأرض، والنساء القبايليات لا يعرضن أبدا طفلا صغير السن لهبوط الليل (الغسق)، فمن الممكن أن يتلقى ضربة القمر (ad t yuwt aggur) فيموت، ويمكن للنجوم أن تستقر في العيون.

إدخال الإضطراب إلى السماء وأجرامها (القمر - الشمس - النجوم)، لأن هذه الأجرام إنما نشأت عن هذا الماء الساكن في القصعة بعد خلطه، ولعل تكرار هذه العملية من شأنه أن يعيد هذه الأجرام إلى مصدر نشأتها وخلقها.

وللإشارة فإن المنجل المستعمل في ضرب الماء بالقوة في الميث أداة للعنف (لأنه مصنوع بالنار) فهو "أعوج معقوف، ويوحي بالشقاق والفتنة"(1). إنه رمز للذبح والموت أيضا(2)، بل إن الموت ذاته يتمثل في الأوراس على هيئة امرأة عجوز تحمل منجلا(3). واستعماله إذن يستوحي هذه الدلالات العنيفة والحاملة لمعنى الذبح والتضحية، مما يفسر سقوط الشمس بعد أن صاحت (مما يعني رمزيا التضحية بها "ذبحها")، حيث نجمت عنه اختلالات كونية واضطراب زمني.

في الميث وفي الطقوس، فإن استنزال القمر أو الشمس يعتبر بمثابة تضحية أو ذبح لها تكون نتيجة تحصيل زبدها (أو دمها الرمزي) لاستخدامها لأغراض سحرية مضادة للسلطة الذكورية. ومن أجل إعادة القمر تقوم الساحرة بترديد تعازيم أخرى، وفي حالة فشلها تكون مجبرة على التضحية بشخص عزيز عليها (ابنها البكر عادة) أو بعض من جسدها (عينها)، ويقال إنه في اليوم الموالي من التلفظ بالصيغ الدالة على هذا القربان الذي تقدمه الساحرة (وهي : أعيدك مقابل أعز شخص لدي أو أعيدك مقابل عيني)، يموت ابن الساحرة (كما مات الأم الأولى للعالم لإعادة النور ورفع السماء إلى موضعها)، ويبدو أن انطباعا انفعاليا قد أضفي على القمر حين تقاوم بأقصى جهوده أوامر الساحرة فحين يفور الزبد (الدم) في الوعاء الكبير يبدو الجرم كأنه يعيش معاناة كبرى لا يتحملها إلا لقاء معاناة أخرى تفضي إلى موت بشري(4)، فإعادة قوى الحياة للقمر وبالتالي إعادة الكون إلى نصابه المختل برد هذا الجرم إلى موقعه في كبد السماء يقتضي التضحية بقربان بشري(5)، فبالتضحية يكتسب الإنسان حقوقا على القدر، ويمتلك بالتالي قوة تقهره وتعدل نظام الكون لمصلحة الإنسان(6).

---

(1) P. Bourdieu, *Sens pratique, op.cit.*, p.431.

(2) المنجل يستعمل لقطع السنابل وإنضاب ضرع البقر أي قطع الحليب (في القبايل)، كما يستعمل لعلاج الطفل المصاب بالسعال الديكي إذ يذبح به رمزيا (ar as qqersen s usmmawd) في (إيحاحان)، وفي أيت يوسي ومن أجل إيقاف سقوط البرد (ابروري) يطلب من امرأة كان مولودها الأول ذكر أن تكسر حبة برد بالمنجل قائلة:... nec ghrsegh i wcerra immut (ذبحت حب البرد ومات).
Laoust, *Mots et choses berbèrs, op.cit.*, p. 253.

(3) G.Tillion, *Il était une fois l'éthnographie, op.cit.*, p.75.

(4) N. Plantade, *Guerre des femmes en Algerie*, *op.cit*., p. 81.

(5) ترى Plantade في نفس الكتاب المشار إليه أعلاه (ص. 82) أن كون القربان البشري للقمر لا يرد في أي طقس أو موضع آخر إلا في هذا الطقس تحديدا، يؤكد أن الأمر يتعلق في هذه الحالة بواحدة من أعرق الممارسات.

(6) Hubert et Mauss, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, *Année sociologique* II ,1897-1898, pp. 30-37.

المرأة والبيت والنار الخصبة

لقد شكل الانتقال الذي حققه الذكور من النوم والسكن في العراء أي الفضاء المتوحش إلى البيوت أي الفضاء المدجن انتقالا من الطبيعة إلى الثقافة، ومن الفوضى إلى النظام، من الجنسانية الليبيدية إلى الجنسانية الاجتماعية، من المجتمع الأنوثي إلى المجتمع الذكوري القائم على قيم تيرّوكزا، تجلت في قلب وضعية المضاجعة الجنسية.

إن تأسيس البيوت يشكل على غرار محاصرة النار المتوحشة المعقمة في ميث إيعساسن ن أوخام تأسيسا للنظام وإدخال مبدأ الفصل أي تقسيم العالم إلى كيانات متضادة وإقامة حد فاصل يؤدي إلى ظهور عالمين :

- عالم خارجي (خارج البيت) يمثل فضاء الرجل بامتياز.

- عالم داخلي (فضاء البيت) وهو فضاء أنوثي، لكن لا يعني أن فضاء المرأة مقصور فقط على الداخل، إنما يعني أن سلطتها موجهة أكثر نحو البيت في المجتمع التقليدي، بينما يستهجن انكفاء الرجل إلى داخل البيت[1]، إذ يعاب عليه ملازمة المنزل.

ويبدو أن تأسيس البيت ونواة الأسرة (تاكات)، وبالتالي تأسيس المجتمع قد ارتبط في الميثولوجيا الأمازيغية بأمرين :

- تدجين المرأة والجنس : حيث اتخذ الشبان الأوائل البيوت للتحكم في القوة الجنسانية للمرأة وقلب وضعية المضاجعة، فتزوجوا بهن داخلها، وهكذا صارت المرأة سيدة الفضاء المنزلي في ميث فروبينيوس، أما المرأة الرافضة للتدجين في البيت والخضوع للرجل فقد تحولت إلى أول غولة في العالم، وصارت تمثل المرأة/الطبيعة المتوحشة، وتحول الرجل الرافض للانخراط في المجتمع بالزواج وتأسيس بيت إلى أول أسد/ إيزم في العالم.

- تدجين النار : حيث تمت محاصرة النار المتوحشة المعقمة وطردها بعد بناء البيوت التي مكنت من إيواء واحتضان نار مدجنة خصبة كلفت المرأة بالسهر عليها .

(1) يكنى عن الرجل المنكفئ إلى العالم الداخلي (البيت) بسوس بأسماء متعددة من قبيل كرشّ عريش (بما يفيد ديك المطبخ) أو تافولوست (الدجاجة التي تحضن بيضها) أو أموش (القط) أو بادر إينكان (حارس الموقد)، وهي كلها نعوت سلبية، فهم رجال نساء (أو ما يسمى في الأطلس المتوسط بأمطّاضو)، والأمهات اللواتي استبطنّ صور الهيمنة هن أنفسهن من يساهمن في رفع مكانة أبنائهن وتهييئهم للسلطة، ولا يسمحن لهم بأكل كبد الدجاجة مثلا (بالقبايل وسوس على الأقل) لكي لا يصبحوا جبناء كالدجاج.

وقد سمح لنا هذا باستنتاج وجود اقتران بين تدجين المرأة وتدجين النار، واقتران آخر بين الغولة (تاريل) والرجل إيزم – الإنسان، والنار المعقمة المتوحشة المنسحبة من سطح الأرض إلى جوفها، والجنسانية كالنار إما أن تكون اجتماعية محصورة في الزواج/البيت وفي وظيفة الإنجاب لدعم النظام الأبوي، فتكون مثل النار البيتية الأسرية الخصبة الموظفة في الإنارة والطبخ، وإما أن تكون حنسانية فردية بيولوجية ضد اجتماعية تؤدي إلى الفوضى واضطراب الأنساب في المجتمع الأبوي، مثلها مثل النار المتوحشة التي تهدد العالم بالعودة إلى حالة الشواش البدئية قبل بناء البيوت وانتداب العسس عليها.

ميثا تأسيس البيوت :

ميث أول			ميث ثان	
امرأة مدجنة	سعلاة متوحشة		نار مدجنة	نار متوحشة
مدجنة	متوحشة	=	موقد(بيت)	جوف الأرض
بيت	غابة		مخصبة	معقمة
(فضاء مؤنسن)	فضاء متوحش		ثقافة	طبيعة وحشية
مجتمع /ثقافة	طبيعة وحشية			

ولهذا السبب يقترن في اللغة الأمازيغية بناء الأسرة ببناء الموقد، إذ يسميان معا في سوس باسم تاكات، وفي الأطلس المتوسط باسم ألمسّي، ويقال عن المتزوج والمنجب إنه اتخذ موقدا له : "إيسكر تاكات نس". ويقال عن المرأة إنها من تكون الموقد/الأسرة : (تاوتمت أد إيتكّان تاكات).

وجدير بالذكر أنه في إشارتها إلى هيرودوت "أقدم اثنوغرافي لبلاد المغرب" أوردت G.Tillion قطعة من نص يتحدث فيه عن قوم، الرجال فيه "يغرسون عصا كحمى للمكان الذي سيتزوجون فيه بامرأة ثم يتزوجون". ويقول بوغالي عن هذه الملاحظة التي دونها هيرودوت أننا نجد فيها إشارة إلى قدم العلاقة التي لا يمكن نفيها بين الجنس والزواج واحتياز الفضاء. فالاحتياطات المتعلقة بتعيين جيد لحدود الفضاء عقب عقد القران تستمد جذورها التاريخية من عهود سحيقة، وأن الحيطة التي يتخذها المغربي التقليدي لتوفير حماية جيدة لفضائه المنزلي بعد الزواج تشكل امتدادا لممارسة اجتماعية شديدة القدم، وأن الزواج يتيح له احتيازا مزدوجا للبيت والمرأة، وأن البيت لا يكون موضع عناية

وحماية قصوى إلا بعد الزواج أي بعد وصول المرأة، وهو ما يجعل الباحث يعتقد أن الفضاء البيتي يكاد يكون الوجه الأخر المماثل تقريبا للمرأة[1].

فكون البيت والمرأة والأرض تصبح حمى للرجل، إضافة إلى شهادة هيرودوت عن العصا (وقد يكون الرمح أو ما يشبهه لأنه ينغرز سنانه بسهولة) المغروسة من قبل الرجل في الأرض لتعيين حماه وحصته من أرض أو من فضاء بيتي قبل الزواج ستمكننا من كشف الغموض عن سر تعدد دلالة لفظة (أمور) التي تعني تحديدا العصا التي يحملها العريس يـوم عـرسـه. كما في شهادة هيرودوت ثم صارت تعني بالأمازيغية الرمح أو ما يشبهه (ومؤنثه تامورت خاص بالرمح القصير) على الحمى (أو الحرمة) أو النصيب أو الحصة من أرض أو بستان، أوتعني الأرض ذاتها خصوصا المؤنث منها، وهي كلها معاني مبثوثة لهذه اللفظة عبر القواميس الأمازيغية خصوصا المعجم العربي الأمازيغي للأستاذ محمد شفيق الذي لاحظ أن: "لفظة أمور اتسع في مدلولها، فصارت تعني الحمى أيضا، ولذا يقال "لّيخ گ أومور نك"بمعنى أنا في حماك"[2].

ويمكننا هذا الاقتران من تأكيد العلاقة التي سبقت الإشارة إليها بين البيت (تيكمّي، تادّارت، أخام) والعالم في الفكر الأمازيغي، وهو اقتران أكده بورديو في دراسته عن البيت الـقـبـايلـي باعتباره عالما منقلبا، وتم رصده لدى أمازيغ الصحراء أيضا، فالخيمة لدى التوارك هي على صورة الكون، فهي ذات شكل مدوّر، وسقفها هي نسخة للقبة السماوية، والدعامات الأربع التي تسندها تطابق الدعامات الأربع للسماء، والنجوم الأربع لمربع بيغاسوس carré de Pégase.

وفي الوقت الذي تشكل فيه الخيمة النسخة المطابقة للكوسموس، فإن لها أيضا خصائص نسوية، فهي جميلة ورحبة ومضياف مثل المرأة التي تأويها، والتي يتم ربط صفاتها الجسمانية بالعناصر البنيوية للخيمة، فمثلما تعني الخيمة مجازا الزوجة، فإنها تشير أيضا إلى رحم المرأة الذي يكنى عنه بـ (إيهن ن بارار) أي خيمة الأطفال، ففي الكوسموغونية التواركية هناك تماه بين الكون والخيمة، وبين الخيمة والمرأة، وبين المرأة والرحم[3]، وفي

(1) Mohamed Boughali, *La Représentation de l’espace chez le Marocain illettré*, *op.cit.*, pp. 52-53.

(2) محمد شفيق ، المعجم العربي الأمازيغي، ج1، ص. 450.

(3) Malika Hachid, “Une approche anthropologique de l’art figuratif préhistorique d’Afrique du Nord”, *Etudes et Documents Berbères*, n°15-16, 1998, p.177.

الجنوب الشرقي يتم الربط بوضوح بين الخيمة (البيت) والمرأة، فيقولون : إن الخيمة أو البيت (تاخامت) بدون امرأة ليست بيتا (تاخامت تار تامطّوطت أور تكّي تاخامت).

كما يمكننا الاقتران الذي أكدناه بين المرأة ونار الموقد (البيت) وتأسيس الأسرة من إلقاء الضوء على حكايات يحضر فيها التقابل بين النار المتوحشة (نار الغولة أو نار إيزم) والنار البيتية التي تنطفئ، لتجد الأنثى نفسها مجبرة على تقصيها والبحث عنها في الطبيعة المتوحشة، وهذا التحليل يمكننا من فهم حكاية موزيا المتداولة رواياتها بشمال إفريقيا.

فالموقد"الذي يحميه جني حارس خاص، ومكرس بأضحية (من دجاج) قبل إيقاده أول مرة، ستتقد فيه النار طيلة السنة، وبالكاد تغطى بالرماد ليلا، لذلك فهي رمز للسكينة البيتية"(1)، ولكنها في حكاية الفتاة موزيا ستنطفئ، ليشكل ذلك الحدث فاتحة الأخطار التي ستحدق بها، فموزيا، وهي فتاة جميلة، يسافر كل إخوتها لتؤتمن وحدها على البيت، وبصحبتها قطة (تاموشّا)، تشاركها الطعام، وتقاسمها كل ما طبخت، وذات يوم عثرت حين كانت تكنس على حبة قمح (أقّا ن إيردن)، (أو قطعة شحم في رواية إيمي أوكادير)، وضعتها بين أسنانها لتقسمها نصفين بحيث تمنح القطة أحد الشقين، لكن هذه الأخيرة تأخرت، ولم تستجب لندائها، فبلعتها دون أن تكمل تشطيرها، وهو الأمر الذي يفسر لم تبدو حبوب القمح كما لو أنها منفلقة إلى نصفين يفصل بينهما شق. غضبت القطة وانتقمت من موزيا بأن تبولت على النار في الموقد فأخمدتها.

اغتمت موزيا، ومن سطح البيت لاح لها وميض نيران تلمع من بعيد، فخرجت لاستطلاعها علها تحصل على نار لطبخ الطعام، فقادتها خطاها إلى أجمة أسد وأشباله يلتهمون حمارا، فارتعدت فرائصها من هول ما رأت، ثم تجرأت وطلبت منه نارا، ولم يتردد الأسد في منحها قطعا من الجمر وبعض الرماد طلب منها أن تنثره على طول طريق عودتها حتى يقتفي آثارها إلى بيتها، وكانت عصفورة (تاگضيضت) تتدخل لمحو أثر الرماد لإفساد خطة الأسد (إيزم)، غير أن موزيا رمتها بحجرة فكسرت ساقها.

في المساء حضر الأسد (الغول في رواية انتيفن)، وطرق باب بيت موزيا سائلا إياها عما وجدته يفعل، فتجيبه بما يرضيه، فيكسر أحد الأبواب السبعة، وينصرف ليعود في اليوم الموالي، وهكذا كان ديدنه طيلة ستة أيام، وفي اليوم السابع صعدت موزيا إلى أعلى البيت تنتظر مصيرها الرهيب وتصيح منادية إخوتها، فهبت عصفورة لنجدتها، فناولتها

(1) Jean Servier, *Tradition et civilisation berbères*, *op.cit.*, p. 358.

موزيا خاتما حملته إلى حيث إخوتها يحتفلون ويرقصون، فأسقطته في دف (تالّونت) أحدهم، فعلم الإخوة أنها في خطر، فأقفلوا على وجه السرعة عائدين لنصرتها، ونصبوا للأسد كمينا. هذا الأخير طرق الباب كعادته، وطرح نفس السؤال لتجيبه موزيا هذه المرة بوصف حقيقة ما رأته يفعل (التهام حمار وافتراش جلده)، فأدرك أنها لم تعد بمفردها، فغير من لهجته زاعما أنه إنما جاء لزيارتها وديا، لكن الإخوة لم يمهلوه، فقد أوقعوه في الكمين، وأوقدوا فيه النار، فأحرقوه[1].

تتعدد روايات هذه الحكاية الميثية بالمغرب، لكنها تحافظ على عناصرها الرئيسية رغم بعض التحويرات كرواية انتيفن التي تتحدث عن فتاتين بدل واحدة، وعن ثلاثة إخوة مسافرون يتركون أختيهما برفقة قطة وكلبة وبدل الشحم تعثر إحدى الفتاتين على حبة تمر تأكلها بمفردها بعد أن بحثت عن القطة التي كانت تترصدها لترى ما إن كانت ستقتسمها معها أم تستأثر بها وحدها من سطح المنزل، وبدل تكسير ساق العصفور (وهو القبرة تحديدا) تقتله الفتاة، عدا هذه الاختلافات فبقية التفاصيل متشابهة، وفي نفس المنطقة (تاشڭاڭالت -انتيفن) تتداول رواية أخرى تتحدث عن أب يرحل للحج ويترك ابنته مع القطة وينصحها بألا تتشاجر معها أبدا. لكن عثور الفتاة على حبة تمر وانفرادها بأكلها جعل القطة تنتقم منها بإطفاء النار بعد أن غطست في الماء ثم تقلبت في الموقد، وبدل نثر الرماد في طريق العودة من بيت الغول (عوض الأسد في الروايتين السابقتين) تدمي الفتاة من النار التي حملتها فتسقط قطرات من دمها، فيقتفي أثرها الغول الذي يلتحق بها في بيتها ويطلب منها الزواج، فتقبل بطواعية رغم احتجاج ورفض القطة التي حذرتها منه، فيلتهمها الغول من أخمص قدميها إلى رأسها، فتهرب القطة إلى غرفة كبيرة تقفل بسبعة مفاتيح، وتأخذ سبعة أوتاد بها تصرع الغول فيموت، ويعود الأب ليجد القطة وحدها حية.

وتعرف هذه الحكاية في القبايل بالجزائر باسم دزيدزا بدلا من موزيا، وتتعدد رواياتها المدونة لتصل إلى أكثر من تسع، وتحكي عموما عن أخوات سبع يتيمات الأم زودهن أبوهن بالمؤونة اللازمة والكافية ليتغيب في رحلة تدوم سنة، وترك برفقتهن كلبة، غير أن الفتيات تعرضن لأطماع غولة تم ردها وصدها عدة مرات من قبل الكلبة، لكن وحدها الصغرى الذكية نجت منهما ولاذت بقناصين ستتزوج بأحدهم لكن ليس قبل أن تخرج ظافرة من اختبار جديد، إذ يتعين عليها، وقد كلفت بالمطبخ وتدبير المنزل، أن تعيش على وفاق مع قطة، وتحرص على ألا تحرمها من حبة الفول التي تعبث بها عادة، وإلا فإنها ستتبول فوق

(1) زهور لحسن، موزيا (زّغ أوميين ن تمازيغت)، ص.ص. 13-20.

النار وتطفئها، وهو ما حصل فعلا، فلم تجد دزيدزا من حل سوى التماس النار خارج البيت ومن جارها الغول الذي وقعت تحت سلطته، ولم تتخلص منه إلا بعد اعترافها بما حصل للقناصين الذين قتلوا الغول.

يبدو أن هذه الحكاية تنتمي إلى رصيد ميثي أمازيغي قديم لأنها تتضمن من التقابلات الأساسية بين الثقافة والطبيعة ما يوحي بأنها تنحدر من ميث قديم يستند إلى رؤية للعالم تلامس أعماق الميثولوجيا الأمازيغية القديمة.

وتشترك مختلف روايات هذه الحكاية في كون القطة فيها تتأثر من عدم تقاسم الفتاة الطعام (الوليمة الرمزية في شكل حبة القمح أو قطعة الشحم أو حبة التمر معها كما عهدت، أو إتلافها لحبة الفول حسب الروايات)، وهو ما يعتبر بمثابة إخلال أو فسخ للمعاهدة بينهما، ترتب عنه عقاب او لعنة (تاگات) في شكل انتقام من القطة بإطفائها للنار متبولة عليها في أغلب الروايات (ما عدا واحدة تقلبت فيها بعد أن غطست في الماء فأخمدتها)، وتعريضها الفتاة لخطر الطبيعة الوحشية، إذ قادها البحث عن نار الطبخ إلى الوقوع تحت رحمة الغول أو الأسد بعد أن أمدها ببعض الجمر أو قبس من نار، لكنه وبتدخل من الإخوة الرجال أو القناصين (الحماية الذكورية) يموت الغول محترقا (أو مصروعا بالأوتاد)، ويمكن للقارئ أن يربط بين هذا الموتيف المتعلق بعدم إشراك القطة في الطعام الرمزي في الحكاية، و"خبر أورده البيدق مفاده أن قبيلة هرغة حاولت بعد موت المهدي بن تومرت أن تفسخ عهد التآخي الذي ألفه المهدي بينه وبين عبد المومن بعدم إشراكه في وليمة تعاهد انفردوا بها، ولم يستدعوه للمشاركة معهم، وفي هذا الأمر يقول: "وقبيلته (يقصد الخليفة عبد المومن) التي آخى بينه وبينها الإمام المهدي رضي الله عنه في زمنه هرغة، وقد اتفقت قصة بعد موت الإمام المهدي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) عند هرغة فيما بينهم، فعملوا طعاما، ولم يعرفوا الخليفة بأن يعمل نصيبه معهم، فبلغه الخبر، فاستدعاهم، فقال لهم باللسان الغربي[1](...) وهجرهم ثلاثة أيام، ثم استدعاهم وأمر بنصيبه معهم ونهاهم أن يعودوا لمثلها"[2]، فعدم إشراك عبد المومن في الطعام أثار غضبه ووعيده لهم، وكاد يجر على الفاعلين لعنة انتقامه، لأن في ذلك نقضا للعهد القائم بين قبيلته وقبيلة المهدي، مثلما أغضب القطة عدم إشراكها في الوليمة الرمزية من قبل موزيا، مما يؤكد كون

(1) يقصد باللسان الغربي اللسان الأمازيغي.

(2) الحسين أيت باحسين، "مساهمة في دراسة بعض أنماط التحالف المغربي وآليات تشكلها"، ضمن كتاب القانون والمجتمع بالمغرب، ص 47، نقلا عن أبي بكر بن علي الصنهاجي المكنى بالبيدق: المقتبس من كتاب الأنساب الذي حققه عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور للطباعة والورق، الرباط، 1971، ص. 21.

الحكايات بمثابة وثائق شفوية تتضمن من العناصر الإثنوغرافية ما يحيل على عادات وممارسات واعتقادات صارت الآن في حكم البائد الآيل إلى ذمة التاريخ.

إن هذه الحكاية الميثية توظف النار في طابعيها : نار الموقد الخصبة التي أطفأتها القطة بسبب عدم اقتسام موزيا الحبة معها، مما فتح فضاء البيت أمام الخطر الذي تمثله النار المتوحشة، نار الأسد أو الغول (التي لم تكن للطبخ بدليل ان الأسد يمتلك النار، ومع ذلك يأكل الحمار نيئا في الحكاية المرجعية)، ذلك أن" النار المتوحشة في يد الغيلان والسعالى لا يمكن أن تكون إلا متلفة مخربة وعقيمة على النقيض من النار البيتية، نار الآدميين، نار المطبخ المنيرة والمدفئة المصونة دوما كصورة للاستقرار والاستمرارية العائلية"(1).

الطبيعة المتوحشة	الطبيعة المدجنة
الوحوش	المرأة (موزيا)
(الغيلان –الأسود)	الحرس الحماة (إيعسّاسن –أيت تكمّي)
نار متوحشة معقمة	نار خصبة، نار الموقد
فوضى	نظام اجتماعي
غابة	بيوت
طعام نيئ	طعام مطبوخ

إن نار الطبخ البيتية إذن تقوم على تقاسم الطعام، وبالتالي ضمان الخصوبة والأمن الاجتماعيين، والرجال (كممثلين للحماية الذكورية) يقضون على النار المتوحشة ويمنعونها من الامتداد إلى النار البيتية ويحمونها وذلك بقتل الغول أوالأسد عن طريق إحراقه.

يقول : Servier "إن الفكر الديني لشمال افريقيا كما في الحوض المتوسطي القديم تهيمن عليه فكرة العقد التحالفي، عقد الحرث، عقد التضحية Sacrifice، بالطعام المتقاسم أو الدم المسفوك Sang repandu. فاللامرئيون (الكائنات الخفية Invisibles) والبشر هما طرفا عقد يجدد باستمرار بكل طقس من هذه الطقوس، وهما طرفان متعارضان ومتكاملان، لأن هذا السستام ليس متحجرا جامدا، بل هو في حركة دائمة أبدية بين هذا الجانب أو ذاك من طرفي المخاطرة البشرية : الميلاد والموت"(2).

هذه العناصر : الفتاة، النار، القط والطعام تتواتر في حكاية ميثية أخرى متعددة الروايات وواسعة الانتشار ببلاد الامازيغ، وتعرف باسم ݣلموشّ أو عݣلموشّ أو فقط

(1) Lacoste-Dujardin, *Le Conte kabyle, op.cit.*, p. 104.
(2) Servier, *Tradition et civilisation berbères, op.cit.*, p. 467.

موشّ أو أموش أو مومموش، ولكن هذه العناصر تجمعها بها علاقات أخرى مختلفة كليا عن السياق الحكائي السابق (موزيا ورواياتها). ورواياتها تختلف في بداياتها وكيف تعاقبت الأحداث حتى وصل الإخوة إلى بيت ذلك القط المتوحش، لكن بقية التطورات تتشابه في كل الروايات عبر بلاد الأمازيغ في المغرب والجزائر، وغالبية رواياتها المغربية تبدأ بحادثة فرار الحجلة التي اقتنصها الأب من يدي الفتاة التي كانت تعبث بها، فتتعقبها وأمها نحو الغابة فتأويان إلى شجرة ضخمة تصعدان إلى قمتها بعد أن أدركهما الليل في الغابة، واتفق أن هذه الشجرة كانت مجمعا لحيوانات ووحوش الغابة من النملة إلى الأسد (كما في حكاية زركنّا كما سبقت الإشارة في الفصل الأول من هذا الكتاب)، وقد أسقط الثعبان الأم الحامل صريعة، فافترستها الحيوانات إلا غرابا أو أنثى أرنب حسب الروايات التي اقتطعت ثدي المرأة ومدتها للفتاة لترضع بها أخاها الوليد، وكانت الفتاة تحفر الأرض فتعثر على رغيفين من الخبز أحدهما من قمح لها وآخر من شعير لأخيها، وذات يوم حفرت على عادتها فاكتشفت مدخل بيت علي ݣلموشّ (أو مطمورة – تاسرافت تقود إليه في رواية إيمي أوكادير)، ويسكنه قط(أموشّ) كان غائبا عنه يرعى قطيعه، فدخلت إلى مخزن التبن، فاختبأت فيه مع أخيها، وفي الغروب عاد القط وخاطب شياهه: زّ ݣ أيا كفاي إينو (احتلب يا لبن شياهي)، فيحتلب اللبن، ويخاطب شكوته: امخضي، امخضي (ندو ندو أيا كفاي إينو). وكان يدخر الزبد والعسل، ويتبل عصيدته (تاكلاّ) بقشارة القربة (أمان ن تكشّولت ن خالي في رواية إيمي أوكادير)، وينام في مذوذ الحمار (أسدس أوغيول) عوض سريره وغرفته، وحينها تخرج الفتاة من مخبئها فتطبخ العصيدة (تاروايت)، وتأخذ الزبد وتتبلها به لتتناولها مع أخيه، وكانت تضع لقمة منها على ذنب القط، يأكلها حين يستيقظ صباحا ويجدها على ذيله، ثم يخرج لرعي أغنامه (في رواية إيمي أوكادير تأكل الفتاة وأخوها العسل والسمن المدخرين وتدهنان بقليل منه ذنب القط). وظل الامر كذلك حتى ساوره الشك بكون ذنبه (إيمغيل نس) ينتهز فرصة نومه لطهو الطعام وتبذير مدخراته. فقرر معاقبة ذنبه بإحراقه فاستجمع كل ما وجده من أعواد وخشب في حفرة، وأوقد النار فيها فجعل يدنو منها بذنبه حتى شبت فيه النار، فبينما هو يصرخ دفعت به الفتاة إلى الحفرة حيث تحول إلى رماد لتصير وريثة لممتلكاته تسهر على شؤون البيت بينما يرعى أخوها الغنم (في رواية إيمي أوكادير يضرم كرموش كما يسمى النار في ذنبه، وحين كان يصرخ نطقت الفتاة من مخبئها قائلة : كاس أليم

أكرموش كاس أليم، فيهرول إلى التبن (أليم) فيحترق كلية). وتستمر الحكاية في سرد مغامرات الفتاة بعد اختطافها من سطح البيت وسعي أخيها للعثور عليها(1).

وفي رواية القبايل يتعلق الأمر بسبع فتيات ضحايا زوجة أبيهن الذي تخلى عنهن أبوهن حيث يقتتن من حبة أو سبع حبات من فول وجدتها الأصغر منهن صدفة. وهي نفسها التي اكتشفت لاحقا بيتا معزولا يسكنه "موش" وهو قط وحيد وثري ولكنه بخيل بحيث يأكل الرماد (رمز العقم ونفي للطعام او ضد الغداء anti-nourriture بامتياز). وكانت الفتاة الصغيرة تستغل غياب موش لطبخ الطعام وإطعام أخواتها، تاركة لموش نصيبه، لكن هذا الأخير كان يغتاظ لما يعتبره تبذيرا لمؤونته التي يذخرها لزواجه المرتقب، ويتهم ذنبه الذي عاقبه بإشعال النار فيه حيث احترق كليا لترث الأخوات خيرات القط النافق، لكن كان يتعين عليهما هزم امرأة شريرة زوجة الأب أو تاريل بحيث لا تجد الأمان إلا لدى سلطة ذكورية حامية كأن تعثرن على أبيهن أو حيوان حام(2).

وفي واركلا تعرف هذه الفتاة باسم (فرزلا إيلمسي)، وهي كما في رواية القبايل صغرى أخواتها اليتيمات اللواتي يجبرنها على أن تطبخ لهن الطعام فترى النار ذات يوم في بيت مجاور، وتكتشف فيه قطا يعد أطعمته بمفرده، فكانت تتسلل يوميا إلى مسكنه، وتسرق منه مأكله، وبسبب ذلك تحسنت هيئتها إلى درجة جعلت أخواتها يغرن منها ويطردنها من المطبخ، ولكنها استمرت في التحسن لأنها تعيش على حساب القط، أما القط فقد اتهم ذنبه بسرقة وجباته من الطعام الذي يعده، فأحرقه ومات، ورمته الفتاة خارجا، وحلت محله في البيت المليء بالخيرات، وعاشت فيه بمنأى عن أخواتها اللواتي خلنها ميتة، وهنا تتوقف الحكاية، كما تنتهي في رواية شنوة بالجزائر ايضا باحتياز الفتاة لمسكن القط وثرواته وللتعويذة السحرية التي تقلدتها في عنقها. وحدها الروايات المغربية تواصل دورة مغامرات الطفلين، وهي مغامرات تتركب من سلسلة موتيفات نجدها موزعة ومشوهة ومبثوثة أحيانا في حكايات اخرى حسب لاوست(3).

ويمكن فهم هذه الحكاية على ضوء نفس الزوج الطباقي : (النار البيتية الخصبة المرتبطة بالمنزل والمرأة والموقد/النار المتوحشة المعقمة)، ففي هذه الحكاية يعيش القط وحيدا بلا زوجة، وبالتالي بلا موقد، وبلا أسرة بحيث لا يتقاسم الطعام مع أحد، إنه

(1) E. Laoust, *Contes berbères du Maroc, op.cit.*, pp. 229-230.
(2) Lacoste-Dujardin, *Le Conte kabyle, op.cit.*, p. 236.
(3) E. Laoust, *Contes berbères du Maroc, op.cit.*, p. 230.

كائن مضاد للخصوبة والمجتمع، وبالتالي لا يمكن لناره إلا ان تكون نارا متوحشة معقمة متلفة ومدمرة، وبها احترق في النهاية بدءا من ذنبه، ورمز الذنب (بما هو في المؤخرة) جد دال في هذا الإطار، فهو يمثل قلبا للخصوبة وللنظام وبالتالي هو رمز للعقم، ووراثة الفتاة للبيت وممتلكاته من سمن وعسل وخيرات أخرى دلالة على أنه تحول إلى موقد (تاكات، ألمسي)، لأنه تأسس على سلطة المرأة خصوصا، وأن إحدى هذه الروايات تسمي الفتاة بها باسم "فرزلا إيلمسي" تنسب فيه الفتاة إلى الموقد (ألمسي) ذاته.

في الحكايتان معا يكتسي القط مثل النار طابعا مزدوجا، فهو يعيش مع الفتاة في حكاية موزيا يقاسمها طعامها، ويشكل معها ومع نار الطبخ ثالوثا بيتيا[1]، ويتحكم بشكل ما في النار التي يطفئها لتجد موزيا نفسها أمام نار الغول المتوحشة، وفي حكاية كلموشّ يعيش وحيدا لايقاسم الطعام أحدا، وحين تنضم له الفتاة يحترق بالنار المتوحشة المدمرة. إن القط في الحكاية الأولى هو القط الممدن المؤلف اجتماعيا وفق القواعد التي أساسها الطبخ وتقاسم الطعام الناجمين عن هذه النار البيتية المدجنة التي يصبح شبيها بها، لكنه يضمر طابعا وحشيا يتطلب دوما تجديد التعاقد معه بواسطة تقاسم الطعام، والقط في الحكاية الثانية هو القط الوحشي (ويمثله الأسد[2] في حكاية موزيا) الذي يجب التخلص منه بإحراقه بالنار التي قضت على قوته المعقمة لإرساء الخصوبة والموقد والنار البيتية التي تتأسس عليها الأسرة بواسطة المرأة، وتقودنا علاقة القط بالنار هذه إلى افتراض علاقة بينه وبين حرس البيوت كما رسم دورهم وعلاقتهم بالنار المدجنة الميث السابق عن تأسيس البيوت بعد انحسار النار، لا سيما وأن القطط تكون مصدر خوف خصوصا ليلا لأنها تجسد الكائنات الخفية (إيعسّاسن)، وقد رأت لاكوست دوجاردان أنه ينبغي الإقرار للقطة في حكاية دزيدزا (موزيا) بدور حارسة للنظام البيتي والخصوبة[3].

فالقط[4] مثل المرأة والنار قد يكون مدجنا أو متوحشا، وحتى في حالة تدجين هذه العناصر فإن خطر وحشيتها يظل إمكانية قائمة تتطلب المراقبة الدائمة وتجديد

---

(1) مما يؤكد ارتباط القط البيتي بنار الطبخ أنه في قبيلة أولاد يحيى حين تنعدم الرياح الضرورية لعملية ذرو المحصول، فإن الرجل يأمر النساء بحل شعرهن المعقود، وحين يهب بعض النسيم يعود ليقول لهن : ssenkramt amucc gh takat بمعنى أطردن القط من الموقد، إذ تعني تلك العبارة الطقوسية في فكرة إيقاد النار لطهو العصيدة أنظر: الصفحة 394 من كتاب لاووست السالف الذكر *Mots et choses berbères* يقال عمن ينجز عملا مخالفا للعادة أو يعد من باب المستحيل في الجنوب الشرقي : iffegh umucc nes s igran، ذلك أن ملازمة القط للبيت هو الأمر المألوف.

(2) يعتقد بالقبايل فعلا أن القط ينحدر من الأسد.

(3) Lacoste-Dujardin, *Le Conte kabyle*, *op.cit*., p. 236.

(4) من مواصفات الغولة كما سندرس لاحقا أن تأكل صغارها ar tctta tarwa ns، ومعلوم عن القطة فعلا أنها قد تأكل صغارها من القطط وهو ما يسمى بتاسكيفت في الأطلس الكبير، مما يقرب القطة الملتهمة لصغارها من صورة الغولة، وتجدر الإشارة إلى أن المرأة إذا وضعت طفلا بالأطلس الكبير ذاته، فإن الرجل يعمد إلى ذبح أضحية تسمى بنفس الاسم أي تاسكيفت، تأكلها المرأة، بحيث يفيد ذلك أن الرجل يفتدي ابنه بأضحية تلتهمها النفساء بدلا من ابنها.

التحالفات والتعاقدات والسهر المستمر على النظام وحمايته من عناصر الهدم الداخلية والخارجية :

قط بيتي : قط وحشي :: نار مدجنة : نار متوحشة :: امرأة في بيتها : إمرأة متوحشة (غولة) :: مدنية : طبيعة متوحشة.

ومن المثير أن تمة محظورا في إيحاحان يقضي بمنع القط من أكل السمن لأن ذلك يعرض حليب البقرة للنضوب، وفي حكاية قبايلية تم قطع ذنب قط لأنه شرب لبن الجدة[1]، كما احترق كلموشّ من ذنبه المدهون بالسمن، وهي معطيات تستدعي المزيد من البحث لاستجلاء جيد لموقع القط في المعتقدات الأمازيغية القديمة، خصوصا وأن تمة علاقة ملموسة فيها بين هذا الحيوان ومنتجات اللبن، يشهد على ذلك أيضا النص الحكائي الذي يردده الاطفال بسوس عن سرقة القطة للسمن يات تماشّوت توكر أودي[2].

▪ السعلاة أو الأنوثة السلبية

لقد عرض ميث أصل المجتمع وانبثاق البشرية كما حللناه إلى التحول الذي طرأ في وضعية المضاجعة الجنسية باعتبارها رهانا اجتماعيا، حيث اضطر الذكور إلى تأسيس البيوت لمد سيادتهم على النساء وفرض قوانينهم على جنسياتهن وتطويعها لخدمة المجتمع الذكوري، والتخلي عن المبادرة الجنسية لصالح الرجل، غير أن امرأة ورجلا من الجماعتين رفضا الانخراط في القانون الذكوري الذي تم سنه، وامتنعا عن الإذعان لسلطة المجتمع المؤسس بعد بناء البيوت، وبالتالي رفض الفصل الثقافي الاجتماعي للفضاءات، وفضلا الإبقاء على حياتهما وطبيعتهما البرية Sauvage دون بيت، لذا أبعدا نحو الغابة، حيث تحولت المرأة المتوحشة إلى أول سعلاة (غولة) "ترِّيل تامزواروت"، وتحول الرجل المتوحش إلى أول أسد "إيزم أمزوارو"، وصارا يقتاتان من لحوم الإنسان، ويشكلان مصدر خطر على المجتمع المؤسس.

---

(1) Abderrahman Lounes, *Anthologie de la littérature algérienne d'expression amazigh, op. cit.*,p.741.

(2) yat tmaccut tukr udi, ma mi tra udi? mas tezzghur tibbaskarin ns, mami tra tibbaskarin ns ? mas tqqaz tahânut ns, ma mi tra tahânut nes ? magh ar ttaru tarwa ns, ma mi tra tarwa ns? mas tt ikkaten s ighnan d waqqayn ar d yizgziw ukuttî ns في رواية إحاحان.
yat tmaccut tukr udi, tukr aghu, ma tra udi ma tra aghu, mas tzzghur tibbaskarin n tarwa ns, ma tra tibbaskarin n tarwa ns, mas teqqaz ul n ighd n inkan, ma tra ul n ighd n inkan
(رواية من إيمجّاض وتستمر سلسلة الحكي في شكل تساؤلات).

لقد رسم الميث إذن بورتريه الرجل المثالي، وهو الذي يخدم الجماعة ويحميها، وأدان الرجل المتوحش الذي أسقطه إلى مرتبة الحيوانية والوحشية (إيزم –أسد)، ونفس الشيء بالنسبة للمرأة، لقد أشاد بالمرأة الطيعة المدجنة التي تخدم المجتمع الذكوري عبر أنشطتها المنزلية والإنتاجية و الإنجابية، وأدان نقيضها المرأة المتوحشة المتمردة ضد إخضاع الجنسانية لسلطان نظام التناسل وضد المؤسسات التي تؤسس وتضمن هذا النظام، فدمغها بوصمة الغولة وجعلها تمثل الأنوثة السلبية.

الطبيعة المدجنة، داخل (العالم المتمدن)		**الطبيعة المتوحشة، خارج الغابة - الأدغال**
البيت	المزارع والمراعي	المرأة المتوحشة (الغولة) الرجل المتوحش (الغول – الأسد)
فضاء داخلي امرأة متحضرة	فضاء خارجي رجل متحضر	

ترى الباحثة Lacoste-Dujardin المتخصصة في دراسة الحكاية الأمازيغية خصوصا القبايلية أن الغولات تحظى بحضور مميز وملحوظ في الثقافات المغاربية تحديدا حيث تتبوأ هذه الشخوص المؤنثة الشريرة منزلة هامة في الأدب الشفوي، وتتفق والبنيات البطريركية(1)، ورغم تعدد تسميات الغيلان والغولات في اللغة الأمازيغية حسب المناطق مثل تاريل، تارير، تامزا (بزاي مفخمة)، تاغزنت، تاگروطّ، تارگو، فإن مواصفاتها كما رسمها المتخيل الأمازيغي في شمال افريقيا متشابهة وموحدة، وقد استخلصها كل من Laoust و Basset انطلاقا من النصوص الحكائية الأمازيغية، فالغولة تبدو كبهيمة متوحشة تتخذ سمات عجوز رهيبة متسخة وشرسة ذات قوة خارقة لكنها بليدة، أسنانها كبرى وأذرعها الطويلة تنتهي بمخالب، كما قد تكون عمياء أو عوراء، وهي ذات خواص نسوية وأمومية مثيرة، فعلى كتفيها تحمل عادة تدييها الضخمين، إذ تجعل تديها الأيسر على كتفها الأيمن، وتديها الأيمن على كتفها الأيسر بغية تمويه البطل. وتتردد الغولة على الأماكن غير المسكونة والمتوحشة كالغابة والغار والدغل، كما قد تسكن تحت الأرض في قعر بئر أو في عرين أو فوق قمة صخرة، كما يمكن أن تسكن بيتا غابويا مؤثثا أحيانا بأواني المطبخ حيث تعيش حياة أسرية مع صغارها، وقد تمتلك فيه خزائن ممتلئة ثروة

(1) Lacoste-Dujardin, *Des Mères contre les femmes, op.cit.*, p.166.

وخيرات.. والغولة لا ترتدي شيئا عادة، فهي ذات مظهر حيواني وجسدها يكون مغطى بشعر أو وبر قد تتدلى منه أكياس صغيرة وزوج مقص من شعرها الكثيف. وهي تقتات من لحوم البشر وكل أنواع الحيوانات والجيف وحين تنام تسمع في بطنها أصوات كل ما ابتلعته من حيوانات، ويمكن استخراج الأطفال الذين ابتلعتهم أحياء بشق بطنها أو ببتر أصبع قدمها. وللغولة عدوان رئيسيان؟ الماء والكلب، فالكلب يخيفها بنباحه ويجبرها على الفرار خيفة، والماء الجاري يحاصرها ويوقفها أثناء مطاردتها للأبطال.

إن الغولة تاريل تاريل - تانزا (بزاي مفخمة) أكثر من الغول تلعب دورا جوهريا في الميثات والأساطير، فهي تجسد - كما ترى تاسعديت ياسين - القوى المظلمة الوحشية بفكرها الذي ظل في حالته الفضة، وغريزتها الأمومية غير المسيطر عليها كما تجسد الغرائز الأولى والرغبات الحيوانية غير المشبعة[1]، وتلعب دور المعادي للمجتمع Antisocial في جميع أنشطتها الخاصة الجنسية والغذائية والأمومية، وتختزل كل مظاهر الأنوثة السلبية والطبيعة المتوحشة، فهي لا تمارس النسيج (وهو نشاط تحويلي حضاري أنوثي كبير) لذلك تظل في عري، كما أنها تهيم في الطبيعة لإرضاء نزواتها، على النقيض من المرأة المتحضرة التي تمارس أنشطتها البيئية، وتهتم بمنزلها، وهي تلتهم طرائدها دون وساطة الطبخ الذي يعتبر فعلا ثقافيا وحضاريا متميزا يميز بين الأناس المتحضرين والأغوال المتوحشين، كما أن استهلاك الأطعمة المحولة بالطبخ يعتبر بدوره فعلا ثقافيا يخضع لشروط وآداب تقننه، وتحد منه حتى لا يتحول إلى شراهة، كما هو الأمر لدى الغولات[2] التي قد تتحول شهيتها الغذائية إلى إتلاف لكل شيء قد يصل إلى حد التهام الغولة لأبنائها (أد تشّ أرّاو نس)[3]، بل إن إحدى روايات أصل الغولة (تاغزنت) في الأطلس الصغير (إيفران) أنها كانت في البدء امرأة أنجبت فلم تجد ما تأكله، فظلت على جوعها مدة أربعين يوما، فأكلت ابنها فصارت غولة. والجدول التالي يوضح نقط الاختلاف بين الغذاء الإنساني المتحضر وغذاء الأغوال[4].

---

(1) T. Yacine, *Les Voleurs de feu*, *op.cit.*, p. 146.

(2) يقال عن المرأة الشرهة التي تأكل كثيرا بالريف turu days tamzâ (أنجبت فيها السعلاة).

(3) في الحكايات الأمازيغية ينجح البطل في جعل السعلاة تلتهم ابنها عوضا عنه، ومن أمثلها حكاية (حامر قجّود) المروية بانتيفن التي يتمكن فيها البطل من خداع الغولة وجعلها تأكل أبناءها ضنا منها أنها تلتهمه :
Laoust, *Etude du dialecte berbère de Ntifa*, *op.cit.*, pp. 397-398.

(4) Lacoste-Dujardin, *Le Conte kabyle*, *op.cit.*, p.229.

الاستهلاك	الأغـوال	البـشـر
المنتوجات والأطعمة	مصدرها : السطو والاقتناص في الدغل المتوحش	مصدرها : الزراعة أو تربية المواشي في الحقول المؤنسنة.
طقس، نمط	نيئ - غير مذبوح	مذبوح طقوسيا، مطبوخ بواسطة النار والماء والهواء
أكل	انفراد	تقاسم / مؤاكلة
المكان	خارج	داخل البيت

إن الغولة إذن هي امرأة ساقطة معقمة، هي صورة معكوسة للمرأة المتحضرة، مناوئة لكل تنظيمات المجتمع وأعرافه، وهي سيدة العالم الوحشي تتصرف فيه بخلاف كل ما يجري داخل العالم المتحضر. وهذا ما يؤكده ميث آخر حول أصل الغولة (تارير) من الأطلس الكبير يقول: "إن رجلا متزوجا من امرأتين قسم ممتلكاته من بيت (تيڴمّي) وصوف (تاضوطّ) وماشية (أولّي) وحبوب (إيمندي) بينهما قبل أن يذهب في رحلة، فكانت الصغرى منهما منشغلة بأعمال الخير وإسداء المعروف (أر تسكار أفولكي)، تمشط شعر فتيات القرية مثلا وتفليه (أر تزرّو إيـ ترباتين) بينما كبراهما تتعقبها بالتشهير بها وبالترويج لإشاعات كاذبة عنها لتشويه سمعتها (أر فلاّس تسمودّو ڴار أوال)، وكانت الصغرى ذكية حكيمة تفلح في كل ما تقوم به، وحدث ذات مرة أن حملت الصوف إلى النهر لغسله، فأتاها ملاك، وقال لها : اغسليه فحسب، فإن صنائعك الخيرة كفيلة بأن تغزله، وهكذا اكتفت بأن نشرته على سطح بيتها، ولما دنا موعد رجوع الزوج، سألتها الكبرى، وكانت بليدة، عن حصيلة عملها خلال كل هذه المدة (ماني ن تلكمت د تووري نم)؟ فأجابتها بجواب تضليلي لما أدركت نواياها أنها أحرقت الصوف، وذبحت صغارها، والتهمتهم (تشّا تاروا نس)، وتركت لزوجها قسطا من لحومهم، أما الماشية فقد باعت قسما منها، وذبحت القسم الآخر، أما عن البيت فقد ادعت أنها تلطخه دوما بقيئها (إيراران) المترتب عن تخمتها (أڴوسمو) المتكررة بسبب الإكثار من استهلاك الحساء (أسكّيف)، فكان أن اتبعت الكبرى الشريرة حرفيا ما سمعت من ضرتها بكل سذاجة، فعاد

الزوج، وأطل على بيت الحكيمة أولا فوجد كل شيء على ما يرام، ولما زار بيت الكبرى وجد البيت منتنا بسبب القيء، والصوف محترقا، والماشية مذبوحة، والأطفال قد التهمتهم جميعا، فتحولت إلى غولة (تارير) تلتهم منذئذ صغار الآخرين (تبادل تگ تارير أر تشتّا زّغ أكود ان تاروا ن ميدّن)[1].

إن هذا الميث يقيم تقابلا بين نوعين من النساء، إحداهما تمثل صورة المرأة المثالية المرقاة اجتماعيا يسمها بالحكمة، والأخرى تتصرف ببلاذة وبشكل يهزأ بكل المعايير الاجتماعية، ويقلب كل النشاطات البيتية الأساسية للمرأة إلى نقيضها، وهي التي انحدرت لتصبح تارير (السعلاة).

في رواية أخرى متداولة بتاليوين "أن تارير كانت في الأصل امرأة متزوجة فائقة الجمال، خالفت أوامر زوجها حين خرجت إلى بيت أهلها قبيل الغروب وكان قد منعها من مغادرة بيتها، فتحولت في الطريق إلى تارير امرأة منمسخة ذات مخالب ومغطاة بشعر وذات أنياب، ولكي تنتقم بدأت تعترض سبيل المارة، فتقتل الوسيم من الرجال والذميمة من النساء، وتبقي على الذميم من الرجال، وتزوجه الحسناء من النساء، وذات يوم وقع بيدها متفقه (طّالب) فأبقت على حياته لقبحه، فعرف منها سبب انمساخها واشترط عليها الزواج منه إن أرادت أن يعيدها إلى حالتها الآدمية الأصلية، فقبلت فحولها إلى امرأة أكثر جمالا من ذي قبل، لكنها لم تف بوعدها فانصرفت، لكن طّالب أعادها إلى حالتها الوحشية فاستاءت منه وقتلته، وظلت على عادتها في اعتراض المارة".

وفي هذه الرواية تتبدى تارير كامرأة متمردة رافضة لسلطة الرجل ومخالفة لقانونه الذكوري، إذ عبرت عن استخفافها بمؤسسة الزواج عن طريق عقد زيجات لا متكافئة (تزويج الذميم من الحسناء، وقتل ما عدا ذلك) تشكل هزءا Derision بهذه المؤسسة الاجتماعية[2].

وإذا كانت الميثات الآنفة حول الغولة تعزو أصلها إلى امرأة تمردت أو استهترت بالقواعد الاجتماعية، فإن الميث الذي تقدم في بداية هذا الكتاب عن شجرة العالم وأصل الأشجار والأغوال ينسب لغولة واحدة (لعلها الغولة الأولى التي تقدمت معنا) أمومة كل الأغوال الذين أكلها للأوراق الذهبية لشجرة العالم التي انبتقت من بحيرة من الدماء، حيث تسبب استهلاكها لهذه الأوراق في حملها ووضعها لسبعة أغوال مزغبي الجسد أودعتهم

(1) هذه الأسطورة جمعتها ذ. هنية نفيع مشكورة من دوار تاسوسفي، تاليوين، الأطلس الكبير.

(2) بهذه الزيجات المتناقضة تجترح السعلاة تارير نوعا من الفوضى معادلة للفوضى التي استحدثها أوشّن حينما أقام هو أيضا زواجا لا متكافئا حين عقد قرانه على ناقة أو أتان مما أحدث اضطرابا في الطبيعة تمثل في اجتماع المطر والشمس معا، الرطوبة والجفاف.

في حفرة أعدتها لهم، إضافة إلى فتاة جميلة[1]. إذا كانت هذه الشجرة هي الأصل في ظهور النباتات والأشجار المتمرة بعد انتشار أوراقها ورمادها في العالم، فالميث أقام نوعا من التماثل بين خلق النباتات والأغوال، فكلاهما صدر عن الشجرة الأولى، وإذا كانت النباتات قد انبتقت من الأرض لتنمو تدريجيا، فإن الغيلان السبعة قد أودعوا في حفرة بالأرض (كالبذور إيفسان) ليكبروا بسرعة خارقة، ويزدادوا قوة، وقد أكد الميث بوضوح : "أن كل يوم يقضيه الغيلان في الحفرة يضاعف من قوتهم".

وهذا الموتيف الميثي لتحول أوراق الشجر إلى غيلان في بطن (تاريل) الوارد في الميث يتكرر بصيغة أخرى في حكاية (أولمبارك د ماماس) المحكية بتاغجيجت وتيزكي ريغن (سوس)، حيث تتمكن غولة تاغزنت من خداع أسرة فقيرة جدا مكونة من الأب (أولمبارك) والأم (ماماس) وابنتهما حيث أتتهم مدعية أنها خالتهم وتريد تكليفهم بمهام بيتها الغني وتوريثهما بعد وفاتها، حيث تقتل طفلتهما خلسة، وتلتهم جثتها، فتدرك المرأة سرها، وتفر إلى بيت أهلها بعد أن فشلت في اقناع زوجها الذي ما لبث أن افترسته أيضا بعد رفضه الهروب، وخرجت مقتفية أثر (ماماس)، لكن هذه الأخيرة كانت قد هيأت لهما كمينا في بيت ذويها، وتمكنت من إحراقها كليا، وحملت بعض رمادها، ونثرته في أحد الحقول، وذات يوم بينما تنزع الأعشاب الرديئة (أر تسوسي) من الحقل، أكلت بقلة اقتطفتها تعرف باسم (تازلّوزت -بزاي مفخمة) في رواية تاغجيجت أو (تيفاف)[2] في رواية (تيزكي ريغن)، فحملت بسبب هذه البقلة، وأنجبت الكثير من السعالى والأسود في رواية تاغجيجت بينما في رواية تيزكي ريغن فقد انجبت طفلين كبرا فتحولا إلى أسدين (سين إيزماون). وانتهت الحكاية بالتهام ماماس من قبل ابنائها الوحوش، وتحقق بذلك توعد الغولة المحروقة لها بالإنتقام[3].

فالحكاية والميث معا يؤكدان إمكانية تولد الغيلان من النبات عبر وساطة الحامل (الغولة) tariel في الميث، والمرأة (ماماس) في الحكاية). إذن:

في الميث: أوراق النبات ← بطن الغولة (التهام) ← غيلان

في الحكاية: غولة ← نبات ← بطن المرأة (التهام) ← غولة

---

(1) هذه الفتاة الجميلة هي التي يتمكن الأبطال في الحكايات الأمازيغية من الظفر بالزواج منها بعد قتل الغيلان وهزم الطبيعة الوحشية، فهي تمثل الإنسان، وبالتالي الثقافة، المدنية المنبجسة من الطبيعة البرية.

(2) تازلوّزت (بزاي مفخمة) هي البقلة المباركة، الرجلة pourprier. أما تيفاف فهي الهندباء البرية Pissenlit

(3) هذه الحكاية قام بجمعها الأخ زهور الحسين من تاغجيشت وتيزكي ريغن. وأمدني بروايتيها مشكورا.

إن النصين السرديين ينصان على احتمال تحول الغيلان إلى نبات أو العكس تحول النبات إلى غيلان، إذا اتصلا ببطن أنثى. فالغيلان تولد بطريقة برية Sauvage خارج مؤسسة الزواج بين الذكر والأنثى، فهي شبيهة بالنباتات البرية التي تولد ذاتيا من الأرض، وهذا يعني أن من الخاصيات الإضافية التي يضفيها الميث والحكاية المعززة له على الغيلان، والتي لم يشر إليها الباحثان المستمزغان Laoust و Basset هي خاصية التولد الذاتي كالنباتات، وهي تشكل نوعاً من أنواع الشذوذ والتمرد والانفلات من عقال القواعد الاجتماعية ومؤسساته، والزواج أساسا، وتأكيد للطبيعة البرية.

وإمكانية تحول الغيلان إلى نبات، تجعل الغيلان مشابهين جدا لأوشّن -الذئب الذي كان رماده هو أيضا وراء ظهور النباتات في ميث أمازيغي جمعته V.Paques من مطماطة (بتونس)، مما يفسر لماذا تحمل الكثير من النباتات البرية (أي التي تنبت دون وساطة الإنسان، أي دون أن يزرعها) وأسماء ترتبط إما بأوشّن أو بالغولة (تاريل، تاگروطّ، تاغزنت)...

والميثولوجيا الأمازيغية عموما تنسب كل المخلوقات التي تصمها بالدونية في النظام الاجتماعي أو تقصيها منه إلى ولادة مضادة للطبيعة، ولادة خارج إطار مؤسسة الزواج بين الذكر والأنثى، فإذا كان الغيلان قد تولدوا من أوراق الشجرة التي تولدت بدورها ذاتيا من دماء القتلى، فإن العبيد إكلان تولدوا أصلا من براز عملاق، واليهود أوداين من أكل نساء فقدن أزواجهن لخلطة مكونة من مسحوق عظام وأسنان جثث الموتى، ومزيج من الحناء وجذور العتم (أزمّور) - olivier sauvage وقطرات من الماء، غير أن كل هذه الميثات إنما تؤكد ما سبق أن تحدثنا عنه بخصوص نظرة الفكر الميثي الأمازيغي إلى الموت في إطار نسق التجدد الدوري وتعاقب الأطوار الذي يسمح بولادة جديدة وانبعاث من الموت في تجلّ آخر من تجليات الحياة .

▪ الأسد إيزم /الرجل المتوحش في الميث والحكايات

في نفس حكاية (أولمبارك د -ماماس) التي عرضنا لها أعلاه، تنجب (ماماس) في رواية تيزگي ريغن طفلين يكبران فيتحولان إلى أسدين يفترسان أمهما .

وهذا الموتيف يعزز ماذهب إليه الميث المرجعي المعتمد في هذه الدراسة من أنه انحدر من الإنسان، وأنه في الأصل عبارة عن أول رجل متوحش.

وإذا كانت المرأة المتوحشة الأولى قد تحولت إلى غولة، فإن الرجل المتوحش أو نقيض الرجل قد اندمج في عالم الحيوان وصار أسدا (إيزم).

والأسد هو أيضا مفترس، وآكل للحوم البشر، لكنه غالبا ما يتم تقديره في الأدب الشفوي لقيم الشجاعة والنبل التي تضفى عليه(1)، إذ يوصف به المحارب الشجاع والعريس في أغاني الأعراس والحروب(2). ومن المسلم به أن لا يتعرض ولا يعتدي على الناس إلا عند الضرورة، وليس عن نزوع إلى الشر والإيذاء، كما هو حال الغولة، بل لقد جمعته والإنسان صداقة كبرى، كما تقول الأسطورة المتداولة بزمور والذي يدعم الرواية الريفية السابقة من حيث المغزى، ويوظف نفس القيمة، تقول الأسطورة:

"كان الإنسان والأسد في الأزمنة الأولى صديقين، وكان الأسد يسدي خدمات جليلة وكبرى للإنسان ورغم ذلك، فإن هذا الأخير يتوجه إليه يوما فيقول : (كولشي إيغودا اك أعمّي إيزم، غاس أقمّو إيرصّوض اك)، "كل شيء فيك حسن ياعمي الأسد، إلا شدقك فهو كريه الرائحة"(3).

هذا الكلام جرح بعمق قلب الأسد الذي كان يعتقد بأن الإنسان سيغفر له هذا العيب الصغير، ويتغاضى عنه نظرا للصداقة الوثيقة التي تربطهما، ومنذئذ أقسم الأسد ألا يبقي على أحد من بني البشر حين يصادفه في الطريق"(4).

هذا الميث يكشف عن نبل الأسد وينسب عداوته للإنسان إلى خطأ بشري نجم عن سوء تقديره له، ويصرح بأن الأسد لا يسعى كالغولة إلى اقتناص بني البشر والتهامهم، وإنما يقتل من يصادفه بدافع الإنتقام.

وفي الحكايات الأمازيغية، يلاحظ أن الأغوال عموما، وعلى العكس من الغولات، هم أقل حضورا فيها، كما يلاحظ أن الأسد يحل فيها محل (الغول) في كثير من الأحيان،

---

(1) في الأمثال الأمازيغية يتبدى الأسد كنموذج للشهامة والبأس والرجولة من قبيل الأمثال التالية :

argaz am izm, tamazirt nna yiwêd tins ayd tga

أو wanna ak igan awal n izm, ad ur as tgga t awal ukru

أو adday ur ilin izmawn, ar tturaren ifasiwn

أو أيضا amnnugh n izm yan wass, win wiydi win usgg^{w} as

أو a izm n tgmmi, a awtul n umerdul

أو ur da tettan izmawn amurdûs

(2) يوصف الرجل الشجاع أو الرجل المهيب الجانب بنعت : إيزم بو تيسّاس، أو إيزم إيزماون.

وكان ينسب لبعض الأولياء لدى الأمازيغ القدرة على تطويع وتسخير الأسود مثل سيدي رحال أو سيدي حرازم...

(3) قد تكون هـذه الحـكـاية الأسـطوريـة أصل المثل الأمازيغي بسوس والجنـوب الشـرقـي : manwa izdârn (ighin) ad yini i yizem : ijjâ ak imi من يستطيع أن يواجه الأسد، فيصارحه بنثانة شدقه.

وتجدر الإشارة إلى تداول أسطورة مماثلة تقريبا لدى السارا بالتشاد.

(4) F. Bentolila, *Proverbes berbères*, Paris, L’Harmattan/Awal, 1993, p.22.

بحيث قد نجد روايتين لنفس الحكاية تعتمد إحداهما في شخوصها المتوحشة الرئيسية على الغول، والأخرى تعوضه بالأسد (إيزم) الذي يلعب دوره الوحشي.

وقد انتبه إلى ذلك Laoust حيث قال : "يرد الغول - وليست الغولة - في الكثير من الحكايات التي تم جمعها من دمنات وأيت سادن وبني مطير باسم إيزم (الأسد)، رغم انقراض هذا الحيوان من هذه البلاد.."[1].

وهو أمر ينسحب أيضا على حكايات القبائل بالجزائر حيث يعوض الغول أحيانا بالأسد، بل نجد في حكاية (الجبل الأخضر[2] أدرار أزگزاو)، أسدا له سبع بنات : ست منهن غولات، والسابعة فتاة حسناء.

وتماهي الأسد مع الغول يجعل من هذا الحيوان في هذه الحالة نموذجا للإنسان المتوحش اللامتحضر الرافض لقيم المجتمع والمنقاد لغرائزه الحيوانية، كما هو الحال في حكاية الرجل الذي يهزأ بالقيم فيتحول إلى أسد في شبابه في الرواية الريفية السابقة.

وهذا الأمر قد يفسر إلى حد ما لماذا يحضر الأسد كشخصية رئيسية في كثير من الإحتفالات الكرنفالية التي يقوم بها أشخاص مقنعون، في مواكب المساخر الاستعراضية Mascarades التي تقام في بعض المناسبات في بلاد الأمازيغ كلها كعيد الأضحى (تافاسكا) في الجنوب : بيلماون أو عاشوراء أو بداية السنة الجديدة في مناطق أخرى من شمال افريقيا.

فالشخصية الرئيسية فيها كانت تسير مرفوقة بجوقة موسيقيين بشكل فوضوي ويتفوه هذا الشخص المركزي بكلمات بذيئة وفاحشة ويقوم بحركات مسرحية جنسية في دلالتها، ويكتسي ألبسة جلدية (إيلماون) وأقنعة تضفي عليه طابعا بشعا ومضحكا، فهو باختصار يكسر المألوف قولا وفعلا، ويخرق كل القواعد الاجتماعية الصارمة التي تتقيد بها الجماعة حتى على مستوى الايقاع الموسيقي. "ففي (تانانت بنتيفة) يتبدى الشخص المركزي في المهرجان الذي يقام في عاشوراء (بنايّو) في صورة شخص مغطى الرأس بقرع (تاخسايت Courge) متخذا زيا غريبا من خرق ممزقة وذنب ويسمى إيزم (الأسد).

أما في الأطلس الصغير (إيسافن وإيلالن) فتسمى مجموع الشخصيات الكرنفالية التي تضحك الأطفال والنساء باسم إيزماون (الأسود)، وتعرف في ورزازات باسم إيزماون ن

---

(1) Laoust, *Contes berbères du Maroc*, *op.cit.*, t.II, p. XVIII.
(2) Y. Nacib, *Contes de Djurdjura*, *op.cit.*, p.24.

تكمّا (أسود البيوت)، وفي أيت واراين بالاطلس المتوسط، كانت العادة تقضي بالتجوال في عيد الأضحى بشخص كرنفالي يتنكر في صورة أسد، ويسمى (إيزم أوجارتيل)، ويعني أسد الحصيرة، وفي أيت نضير يرافق الأسد المفترض شبل له "إيزم أوكرتيل أمزيان (بزاي مفخمة)".

وفي احتفالات شعبية أخرى مماثلة تنظم بالجزائر وتونس تجسد هذه الشخوص في شكل أسد أيضا حيث تقلد زئيره وتصطنع جلده وشعره بتغطية ظهورها بقطع قماش تذكر بلونه، وتجسد عينيه الحمراوين بمشاعل Torche مضيئة تجعلها هذه "الأسود الوهمية " في كل جانب من رؤوسها، وجدير بالإشارة أن الشخص الكرنفالي المعتمد في تونس في شكل أسد يسمى أيضا باسم سبع بوحصيرة[1].

وفي قرية خميس ببني سنوس بالجزائر مثلا يخرج المقنعون من ضريح سلفهم سيدي صالح مرفوقين بموكب من الفتيان يصيحون : أيراد، أيراد[2]! ويعلنون : السبع راه ماجي، حيدوا!"[3].

وأيراد كلمة أمازيغية قديمة تعني الأسد أيضا، ولكنها تستعمل هنا كصيحة طقوسية تدل على الشخصية المقنعة، لكن الجميع يجهل معناها الأصلي، وتتم المزاوجة بتوافق بين اللفظين الأمازيغي أيراد والعربي العامي (السبع) في الملفوظ، رغم استعراب الأهالي. وفي تلمسان يسمى الكرنفال كله باسم أيراد (السبع).

ويذهب لاووست إلى أن اسم (إيزم) هو ما تبقى من ممارسات قديمة ربما كان خلالها المحتفلون يتجولون بأسد حقيقي من لحم وعظم عبر القرى والمداشر، وأن اسم إيزم

---

(1) Laoust , “Noms des cérémonies et des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas”, *op.cit.*, pp.304-305.

(2) أيراد أحد أسماء الأسد، غير أنني أعتقد أنه مجرد تورية له باعتباره رمزا للوحشية، لأن أيراد كلمة تعني أصلا الحيوان المدجن، ففي إحدى الوثائق الإبّاضية يرد في معرض مناقشة أسماء الله بالأمازيغية : "هل يقال الله أيراد بالبربرية؟ فأجاب ما سمعنا أحدا جوّزه غير أبي سهل رضي الله عنه، ولعل هروبهم عن جوازه لاشتراك اللفظ لقولهم عن الدواجن من البهائم أيرادن". أنظر النص المخطوط ضمن مقال "المصطلحات الدينية الأمازيغية في المخطوطات الإباضية" سلسلة دراسات نفوسية، محمد أومادي. أو ضمن مقال :
Ouhami Ould-Braham, “Sur une chronique arabo-berbère des Ibadites médiévaux”, *Etudes et documents berbères*, n°4.
راجع أيضا مقال:
C. Motylinski, “le nom berbère de Dieu chez les Ibadhites”, *Revue Africaine 1905*, pp. 141-148.
والواقع أن الفعل من أيراد لا يزال يستعمل بالمغرب وهو igerd والياء والكيم متغيرتان حرتان من قبيل أيدود وأكدود.

(3) Servier, *Tradition et civilisation berbères*, *op.cit.*, p. 448.

حاليا يطلق على شخوص كرنفاليين مقنعين دون أن يوحي زيهم التنكري بأي صورة للأسد[1].

ويمكن لميث أصل الأسد الذي يعتبره إنسانا متوحشا اصلا رافضا لقواعد المجتمع أن يسهم في استيضاح سبب توظيف الأسد (إيزم /أيراد) في هذه الكرنفالات وتقديمه في صورة شخص بذيئ خارق للقيم والنظام أكثر إذا اطلعنا على الميث المفسر لبيلماون أي الشخص الميثي المركزي في هذا الاحتفال بجنوب المغرب (الأطلس الكبير) : فرواية (إيمي ن تاسافت) بالأطلس الكبير ترى أن شخصين قد مرا قرب مزار Sanctuaire رأيا نساء جد متخلقات ومتحصنات يدخلن إلى حرمته المقدسة، فلم يتمالكا غرائزهما الشهوانية، فاقتحما عليهن المزار، واغتصباهن فمسخا في صورة بيلماون وأجبرا على العيش منذئذ في الغابة، ولا يقتربان من القرية إلا ليلا لطلب الطعام"، وتتفق رواية قرية تيمزكيدا بالأطلس الكبير أيضا معها في الخطيئة المرتكبة، وهي اقتحام مزار حيث تعتكف نساء صالحات، لكنها تعتبر الشخصين المنسجمين كانا أصلا يحتفلان ببيلماون في قديم الزمان مقنعين كالعادة بالجلود، ولما حلت بهما اللعنة بعد خرق المقدس ظلت هذه الجلود ملتصقة بأجسادهما، ولم يعد ممكنا التخلص منها فاضطرا للعيش بعيدا عن البشر، وسميا باسم : بويلماون ن أومزكور، لأنهما يظهران في موسم الذرة (أمزگور).

أما الرواية التي أورد ها Edmond Doutté وسجلها من واد (نفيس)، فتنسب للرجلين خطيئة هتك عرض طفلين احتميا بالحرم المقدس لمزار ولي (أگرّام)، فمسخهما هذا الأخير بأن حولهما إلى بيلماون، وأبعدهما إلى الغابة حيث مات أحدهما، وظل الثاني حيا إلى الآن، إذ ينزل إلى القرى ليلا، ويطرق أبواب المنازل، طالبا الطعام، معللا عدم قدرته على الظهور نهارا في القرية بكونه يخيف الأطفال[2].

إن هذه الميثات Mythes تلقي الضوء على الكثير من جوانب سلوكات بيلماون وأفعاله والطقوس التي ترافق الاحتفال به في شمال افريقيا، بل إن بنية خفية تنتظم هذا الاحتفال وطقوسه، وقد ساهمت دراسة حمّودي في الكشف عن بعض هذه الجوانب، رغم أن حمودي ينفي الأثار ما قبل اسلامية بشكل غير مقنع، وهي آثار رصدها أغلب الباحثين في مجال الاثنولوجيا الأمازيغية لأنها تستند إلى أساس ميثي ضارب في أعماق الثقافة المتوسطية، لكن ما يهمنا في هذا الصدد نحن هو الإشارة إلى السمة المشتركة بين ميث

---

(1) Laoust, “ Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l' Anti-Atlas”, *op.cit.*, p.305.

(2) Hammoudi, *La victime et ses masques*, *op.ci*t., pp.144 -145.

أصل الأسد وحكاية الرجل الأسد الريفية التي تقدم بنا حكيها، وميث أصل بيلماون، إذ رسمت هذه النصوص لكل من الأسد وبيلماون صورة كائنات ميثية أظهرت استخفافها بالقيم الاجتماعية والعقدية مما أدى إلى طردهما إلى الغابة، ليتحولا معا إلى رمزين للرجل المتوحش الغرائزي غير المتحكم في شهوانيته، فقد تحول الرجل المتوحش في الميث المرجعي المعتمد في هذه الدراسة إلى أسد بسبب رفضه الانخراط في مؤسسة البيت والزواج، نواة التنظيم الاجتماعي، وأساس المجتمع القائم على تنظيم الجنسانية، وفي الحكاية الريفية بسبب استخفافه بالقيم العقدية، وإزعاجه لرجل متدين خلال أداء شعائره، وتحول الرجل إلى بييلماون لخرقه حرمات الأمكنة المقدسة وعدم تحكمه في شهوانيته الجنسية التي أفرط فيها.

يحكي الأمازيغ كما أورد ابن خلدون في كتاب العبر أن أخت يعلى بن محمد اليفرني قد أنجبت طفلا دون أن يمسها بشر، فقد كانت تستحم في ينبوع ماء حار تشرب منه وحوش الغاب، فكان أن حبلت من جراء لعاب أسد، فسمي طفلها باسم كلمام ابن الأسد، وقد نسبت إليه مواصفات خارقة للعادة[1]، وتذكر تاسعديت ياسين أن اسم الأسد لا يزال طابو في بعض المناطق، ومن بين ما يكنى به" أكلمان "الذي يستخدم في الإشارة إلى الطابو، ويحيل على قصة قديمة جدا يعد تصورها خارقا للعادة، إذ يحكى أنه في تلمسان استحمت نساء في شلال سبقهن إليه أسد، وترك فيه آثار لعابه (إشارة إلى سائله المنوي)، وقد وجدت إحداهن نفسها حاملة منه، ووضعت كائنا نصف بشري ونصف وحش، إذ كان له جسد آدمي ورأس أسد. وإسمه لا يذكر أبدا خوفا من أن يعن لمن تلفظ به. وتذكر تاسعديت ياسين أن اسم أكلمان أو تاكلمانت (للمؤنث) لا يزالان يستعملان حتى الآن في بعض مناطق القبايل مثل قرية (أزرو بّ وار) ومنطقة البويرة وأيت عبّاس في وادي السومام[2].

هذه الحكاية الميثية القديمة أوردناها لأنها تتحدث عن أسد أسطوري بهيئة بشرية ورأس للأسد، وهي الهيئة التي يتبدى به المقنعون في كرنفالات بويلماون بشمال إفريقيا كما رأينا من المغرب إلى تونس، وهو كائن ميثي مهيب إلى حد اعتبار اسمه طابو .

وقد أشرنا في ما تقدم إلى وجود ازدواجية في النظرة إلى الأسد في ثقافتنا الأمازيغية، وهو أمر سيلحظه كل متمرس في التعامل مع المتن الشفوي الأمازيغي، فهو

---

(1) R. Basset, “Recherche sur la religion des Berbères”, *op.cit.*, p.26.
(2) T. Yacine, *Chacal ou la ruse des dominés, op.cit.*, p.102.

تارة يتبدى في النصوص كرمز للوحشية وكمضاد للمجتمع، وفي أحيان أخرى كناية عن الشجاع القوي النبيل. فكيف يمكن تفسير هذه الازدواجية؟

الواقع أن رمزية الأسد تتخذ ملامحها حسب زاوية نظرنا إليه، وحسب علائق التقابل التي نؤسسها ثقافيا بواسطته، فإذا نظرنا إليه من زاوية التقابل بين الطبيعة الوحشية غير المروضة، وغير المدجنة، والطبيعة المؤنسنة أي الفضاء المتحضر المدجن domestiqué (فضاء المجتمع الإنساني) فإنه باعتباره منتميا إلى الأولى، فهو يستمد منها صورته المتوحشة، ويتماهى بالتالي مع الغول، وإذا نظرنا إليه في تقابل مع (أوشّن) الذئب رمز الفوضى داخل مملكة الحيوان ذاتها (الطبيعة غير المدجنة) باعتبارها صورة رمزية أو استعارة للنظام الاجتماعي الذكوري وانعكاسا له، فهو ملك الحيوانات ورمز للنبل والذكورة وضمان النظام الاجتماعي.

لذلك يشبه الرجل الشجاع في الشعر الأمازيغي (خصوصا في الأطلس المتوسط والقبايل حسب علمي) بالأسد لأنه في هذه الحالة يختزل قيم الرجولة (تيرّوڱزا) والشهامة،" فالأسد يحكم العالم الحيواني، ويحرص على بقاء النظام في العالم المتوحش، وبدونه تدب الفوضى، وهو يرمز للقوة والخصوبة"[1].

▪ رواسب النسب الأمومي في الميث الأمازيغي :

يروي ميث أصل الغراب أن المرأة كانت في ما مضى أكثر مهارة ونباهة من الرجال، ولهذا كلفها الخالق بإبلاغ الشعوب أمانة (وكانت عبارة عن أكياس من قمل ومال لتوزيعها على الاثنيات)، لكنها ارتكبت الخطأ المشؤوم في حق الأمازيغ حين خصتهم بالقمل، مما أثار غضب الخالق عليها، وسودها محولا إياها إلى غراب[2].

وفي ميث انبثاق البشر القبايلي، نشب شجار بين المرأة الأولى والرجل الأول قرب الينبوع حول أولوية الشرب (تيسّي)، وكانت المرأة تتمسك بالأسبقية كما في نص فروبينيوس الذي ترجمه M.Fetta، بحجة أنها الأولى أو الأسبق : je suis la première .

أما في ميث أصل أليلي (الدفلى) والبشر المدون من (تاكموت)، فالبشر تولدوا عن تزاوج العفريت والمرأة التي كانت أسبق من الرجل في الظهور في هذا العالم، أضف إلى

---

(1) Lacoste-Dujardin, *Le Conte kabyle, op.cit.*, p.162.

(2) أنظر تحليلنا لهذا الميث في مقال الوعي بالذات الأمازيغية من الميثي إلى العقلاني ضمن كتاب دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي.

ذلك أن خلق العالم نفسه ينسب إلى المرأة، وهي أم العالم[1] (إيمّاس ن دّونيت). وهذا يدفعنا إلى التساؤل حول ما إذا لم نكن هنا أمام وثائق شفوية تعزز فرضية الأصل المطريركي للنظام للمجتمعي الأمازيغي[2]، أو على الأقل أصداء قديمة لآثار النسب الأمومي خصوصا، وأن الميثات قد تحافظ أحيانا على رواسب بنيات اجتماعية قد تلاشت، ولم تعد في الواقع الاجتماعي.

من المعلوم أن سستامين من القرابة يتوزعان العالم الأمازيغي، حيث يهيمن نظام النسب الأبوي في مجتمعات شمال الصحراء، ويسود سستام النسب الأمومي في الجنوب لدى التوارگ (إيموهاغ)، حيث يتم انتقال الإرث والتركة والخلافة في مجال السلطة تبعا للخط الأمومي، وقد لاحظ الكتاب بالعربية ذلك في العصر الوسيط، حيث يذكر ابن سعد أن ابن الأخت لديهم هو الذي يرث حسب عرف لديهم يعود إلى ما قبل الإسلام[3]. وفي ميث يفترض فيه أن يفسر أصل نظـام انتقال الإرث وفق النسـب الأمومـي (النسبومّي)[4] لدى التوارگ دائما، نجد المعطى المتعلق بالجن، لكن فيما يتعلق بالأبناء الذين يولدون كذلك هذه المرة. يقول الميث بأنه في الأزمنة البدئية، حملت زوجة ملك كل أهكار (أمازيغ منطقة الهكار بصحراء الجزائر) من زوجها، فوضعت جَنيا ما فتئ أن التحق بأمثاله في عالم الأرواح، فتزوج السلطان من امرأة ثانية، فحدث نفس الشيء، فطلقها ليعيد الزواج من ثالثة ثم رابعة إلى غاية ما يقارب الستين، بلا جدوى، فقد كانت كل واحدة تنجب جنيا ينضم إلى عالم الأرواح.

عقد السلطان اجتماعا لكل رعاياه، ليستشيرهم حول الإجراءات اللازم اتخاذها لضمان انتقال تركته. بعد أن عرضت عليه اقتراحات متعددة، تدخل شيخ عرف بحكمته الكبيرة، فقال لهم : أمام هذا الوضع الخاص، يبدو أن الله لم يكن يريد أن يتم انتقال

---

(1) يفترض الدارسون أن "المجتمع الذكري الأبوي كان مجتمعا رعويا بلديا عبد آلهة ذكورا، والمجتمع الأنثوي الأمومي الذي سادته المرأة عبد إلهات نساء يمثلن القدرة على الميلاد والخصوبة ومنح الحياة، لذا كان مجتمعا زراعيا يمثل فيه الخصب ظاهرة أساسية مما جعلها أس الاعتقاد والعبادة، الممثلة في إلهة خصبة ولود، كانت أما أولى مقابل عبادة الأب الأول في المجتمع الرعوي البدوي الذكري الأبوي – أنظر: سيد القمني، الأسطورة والتراث، ص. 144.

(2) يرى إلياد أن السيادة الاجتماعية (لا السياسة) للمرأة هي ذات بعد كوني هو صورة الأرض الأم، فالأم، تحظى دون الرجل بالقدرة على الإنـجـاب والخلـق. أنظر: الصفحة 125 من كتابه السالف الذكر حول المقدس والمدنس، ويرى في سياق آخر أن ذلك ما قد يشكل آثار ورواسب للمطريركية التي يعتبر أن تقديس الأرض أو عبادتها قد وجد فيها مصادره وتطوره الكبير، انظر الصفحة 250 من كتابه السالف الذكر: *Mythes, rêves et mystères*

3) M. A. Haddadou, *Guide de la langue et de la culture berbères, op.cit.*, p.205.

(4) المتعلق بنظام للبنوة والتنظيم الاجتماعي يؤخذ فيه بعين الاعتبار النسب الأمومي وحده، إنه بشكل أوضح سستام تختط فيه الأصول تبعا لخط النسب (أو السلالة) إلى الأمهات، حيث الأطفال ينتمون جميعهم إلى عشيرة الأم. وهذا السستام يرتبط أحيانا بوراثة الممتلكات المادية والاختصاصات الاجتماعية حسب النسب النسوي.

السلطة عبر بطن الزوجات. ومع ذلك فلا يمكن للشعب أن يظل بلا سلطان من دم ملكي، وهذا أيضا أمر لا يحتمل النقاش. لذا يجب التماس هذا الدم في البطن الذي يعتبر وجوده فيه أمرا مؤكدا وبكثير من الضمانات المتعلقة بالرابطة الدموية consanguinité، إشارة إلى أخت السلطان التي كانت حاضرة، والتي سيحصل ابنها البكر على التاج (خلافة السلطان) خلفا للملك.

ونجد في نص للبكري في كتابه المسالك والممالك عن قبائل صنهاجة وجيرانهم من السودان في الجنوب "أن سيرتهم ومذهبهم أن الملك لا يكون إلا في بنت أخت الملك، لأنه لا يشك فيه أنه ابن أخته، وهو يشك في ابنه ولا يقطع على صحة اتصاله به"، ويشكل هذا شهادة توضيحية لهذا الميث. وقد سجل ابن بطوطة سنة 753 هـ في تاكدا جنوب الهكار عن ملكها أن "عليه ملحفة وسراويل وعمامة كلها زرق، ومعه أولاد أخته وهم الذين يرثون ملكه"، وقد أشار إلى هذه العادة المتعلقة بالإرث والنسب الذي كان يتم من جهة الأم، ذلك أن الأبناء لا ينتسبون إلى أبيهم، ولا يرثونه، بل ينتسبون لخالهم ويرثونه. وأكد ابن بطوطة أنه لم يشاهد مثل هذه العادة في أسفاره العديدة والطويلة إلا في الهند عند قبيلة المليبار. ويذكر حسين أسكان أن العديد من الشخصيات المرابطية (وهم من صنهاجة الملثمين) من علية القوم مثل كبار الأمراء وقادة الجيوش والعمال على الولايات والوزراء ينتسبون لأمهم من قبيل بيت داوود بن عائشة، وبيت عبد الله بن فاطمة، وبيت بنو غانية المنتسبون لأمهم غانية، وهم من قبيلة مسوفة الصنهاجية"[1].

والواقع أن تمة مؤشرات انتروبولوجية لغوية تنم عن سيادة النسب الأمومي مثلا لدى كل الأمازيغ في شمال إفريقيا، وقد لاحظ ذلك G.Marcais في مقال له عن آثار القرابة الأمومية في القانون العرفي القبايلي ونظام الإرث لدى التوارگ[2].

فلا نزال نجد بقايا ورواسب القرابة الأمومية في طقوس ما بعد ميلاد الطفل، والتي في الغالب تمارسها الأم ونساء عشيرتها دون تدخل الرجال، كما نعثر في الألفاظ المستعملة لتعيين الأبناء على آثار هذا النسب الأمومي، وهكذا فإن الإخوة هم أبناء الأم أو المنتسبون إليها أيت ماتن، والأخوات هن المنتسبات إلى الأم تايتماتين، تيستماتين، فالأنا يعين إخوته بأبناء أمي أيت ما، وأخواته ببنات أمي إيستّ ما.

(1) الحسين أسكان، "المرأة الصنهاجية"، مجلة أمل، عدد مزدوج 13-14، ص 70-71.

(2) G.Marcais, “Les Verstiges de la parenté maternelle en droit coutumier kabyle et le régime de successions touarègues”, *Revue Africaine*, n° 388-389, 3ème et 4ème trimestre, 1941, pp. 187-211.

ثم إنه إذا كان الرجل المهيب يوصف بالأسد إيزم، والمرأة الجريئة الوقور باللبوءة تاسدّا، فإن الجنس النسوي عموما يدعى في بعض المناطق باسم تيسدنان، وهي تسمية تعني أصلا اللبوءات، جمع تاسدّا، وفي ذلك تكريم وتشريف لهن، وهذه التسمية هي حسب الأستاذ محمد شفيق إحالة إلى حكاية معروفة منذ عهد يوبا الثاني الذي أورده في كتابه ليبيكا، لذا فإنه يمكن التفكير حسب تاسعديت ياسين في أن الوضعية الحالية السلبية التراجعية بالنسبة للمرأة هي حديثة نسبيا لأن كثيرا من النساء في شمال افريقيا قد وقع اختيارهن لتبوأ مرتبة ولية Saintes، وبعضهن لعب أدوارا سياسية. وفي الأمازيغية يسمى الأخ والأخت أبن وبنت الأم أگ ما وأولت ما. ويمكن أن نضيف إلى هذا شهادة ابن خلدون التي يسوق فيها أنه فيما يتعلق بالأمازيغ هناك نوعان من النسابة، من يزيفون نسب الأمازيغ بجعلهم ينحدرون من الرجال، ويرفعونه إلى حمير مثل ابن النهوي، وهو ما لا يأخذه ابن خلدون مأخذ الجد، ومن هم أكثر صوابا في رأيه، وهم الذين ينسبون ڪزول ولمط وهسكور وصنهاج إلى نفس الأم، وهي تيسكي العرجاء، وهو ما يجب أن يحملنا على استنتاج أن القبائل الأربعة التي ذكرت أسماؤها تنحدر من أربعة إخوة أبناء لأم واحدة")(1).

في ميث آخر عن أصل التوارگ، نجد هؤلاء الأمازيغ الذين يعيشون في الصحراء الكبرى، ينسبون أنفسهم إلى علاقة تزاوج بين الجن (سكان الخلاء : كل أسوف) والنساء(2)، يقول الميث الذي دونه Hourst: "ذهبت نساء قرية تحمل اسم alkori ذات ليلة إلى الدغل للرقص، فنمن. ظهر عفاريت génies ، فرأوا النساء، وانتظروا استغراقهن في النوم ليغشوهن، فحملن منهم. في الصباح عدن إلى القرية. مرت شهور فلاحظ رجال القرية حملهن، فقال زعيم القرية : "لنقبض عليهن ونقتلهن"، ورد القاضي : "كلا لنمهلهن حتى يضعن حملهن". مرت تسعة شهور فأنجبت كل واحدة طفلا. قال بعض القوم : "لنقتل الأطفال والأمهات الآن". رد القاضي : "لنمهلهم حتى يكبروا، لا أحد غير الله بمقدوره خلق الروح". شب الأطفال، وباتوا يتصارعون مع بقية أطفال القرية، فيصنعون من الأسلحة

---

(1) T. Yacine, *Les Voleurs de feu*, *op.cit.*, p. 179.

(2) عثرت على رواية لهذا الميث بسوس تنسب قبائل حاحة إلى تزاوج بين النساء والكائنات اللامرئية، إذ ترى أن بطون حاحة (الاثنى عشر حسب الرواية) تنحدر من كون الجن غشوا أخوات من نفس العدد حين كن يستحمن بأحد الأنهار فعدن إلى والديهن حاملات، فقررا التخلص منهن بصرفهن بعيدا عن الديار، فتفرقن، وأنجبن أبناء تشكلت منهن البطون المذكورة (رواية عبد الله البوعزاوي).

سيوفا وخناجر ورماحا حديدية لم يعهدها الناس من قبل.. ولما كبروا آل أمر القوم إليهم فأصبحوا أسياد المنطقة، فبات مستحيلا قتلهم. وأصبحوا أمازيغ الصحراء الأوائل"[1].

أول ملاحظة تعن لمتفحص هذا الميث أنه يلتقي مع الميث السوسي في معطى أساسي هو اتصال بدئي بين المرأة وكائن خفي (عفريت أو جني)، نجم عنه ميلاد أمازيغ الصحراء في هذا الميث التارڭي، وميلاد البشر عموما في الميث السوسي، فالأب فيهما مشكوك فيه بينما النسب المؤكد الثابت هو نسب الأم في الميثين (فهي المخلوق البشري المعروف)، بينما الأب غامض غير محدد الهوية (الجني -العفاريت)[2]، وهذا تقريبا ما يشكل أصل أو مبرر النسب الأمومي .

وتقدم لنا حكاية واسعة الانتشار ببلاد الأمازيغ، وتعرف باسم حكاية بوسايمزّاغ في رواية لها بجنوب المغرب و"أرڭاز د وارّاو نس" التي دونها Amard من أيت واوزڭيت[3] بعض رواسب النسب الأمومي، أو ما يمثل صدى صراع بين النسبين الأبوي والأمومي، وفيها يعتبر الفتى البطل ثمرة لعلاقة زوجية بين أمه البشرية وأبيه غير البشري(الثعبان)، وفيها يتحيز لخاله ويتحالف معه، ومن أجله يقتل نسبه الأبوي الممثل في أبيه الوحشي الخارجي "الثعبان" الذي تقدمه الحكاية على أنه كان يتآمر مع الأم لقتل هذا الخال (النسب الأمومي). والثعبان الناطق هو بشكل ما جني لأنه حيوان تحت أرضي له بالتالي علاقة بعالم الأرواح والأموات، ثم إن الثعبان من الحيوانات التي تتشبه بها الكائنات الخفية وملوك الظلام في الفكر الأمازيغي، ولذا يقال في إيحاحان إذا ذكر الثعبان (ألڭماض) ليلا : "نبدرن إيڭلدان غ إيماون ن تڭمّا نسن" .

وإذا كان الخال يريد قتل النسب الأبوي في ابن أخته في حكاية أنيڭوران، فإن الأب الثعبان (غير الآدمي) هو الذي يحاول قتل الخال في حكاية بوسايمزّاغ، والابن هو من يفشل مخططاته التي يدبرها بتحريض من الأم، وفيها أن الابن ينتهي بوراثة الخال الذي كان أذكى منه مثلما هو الحال بالنسبة لأدلسغ أو باتيس، و (أدلسغ) يعني لدى بعض المجموعات التركية الذكي .

---

(1) Dominique Casajus, “Une série de mythes touaregs”, *Tisuraf*, n°3, p. 88.

(2) يسمى النسب من قبل الأب خاصة لدى التوارك أوروري (في معناه الفرعي، أما معناه الأصلي فهو الظهر) ، والنسب من قبل الأم، خاصة: تيسا (في المعنى الفرعي، أما معناه الأصلي فهو البطن). انظر، المعجم العربي الأمازيغي، ج 3، ص: 219.

(3) Amard, *Textes berbères des Ait Ouaouzgite, op.cit.*, p. 126.

ولهذه الحكاية رواية قبائلية تعرف باسم «عمار أزرم» أي عمار الثعبان.

ونجد في ميث أصل التوارگ نفس الخطاطة التي نقف عليها عادة في دورة cycle حكايات أنيگوران[1] المعروفة لدى التوارگ، ومن سماتها كما رسمها Casajus كون الوقائع التي تحيل عليها جميعها تعود إلى ما قبل ظهور أمازيغ الصحراء (إيموهاغ)، فأنيكوران يحيل على زمان بدئي لدى التوارگ سبق ظهورهم على الأرض، وفي عهده كانت الأرض رخوة والحجارة طرية، وبسبب تلك الرخاوة تمكن من كتابة نقوشه على الصخور، وإليه تنسب نقوش تيفيناغ التي نجدها في الصحراء.

إضافة إلى محاولة الإخوة قتل أبناء الأخت في حكايات أنيگوران كما في ميث أصل أمازيغ الصحراء، لكنهم في النهاية لا يفعلون، وينتهي الأمر بتفوق أبناء الأخت عليهم في الذكاء.

وما يعاب على ابن الأخت في الميث هو أنه ابن جني، ابن العدم، وأحد أسمائه ذاته (باتيس) يعني ليس له أب[2]، مما يعني ضمنيا التشكيك في انتمائه البشري، فهو مبهم، فهو ابن للأخت بالتأكيد، لكنه أيضا ابن رجل من العالم الخارجي الذي هو مجال (كل أسوف) أي الجن والكائنات الخفية التي قد تبدو شريرة أو تتصرف بسوء، وفي حكايات أنيكوران يغيب ذكر الأب تماما، بينما الأب ثعبان في حكاية بوسايمزّاغ أو عمار أزرم، وجني أيضا في الميث السوسي، والأكيد أن الأخوال حاولوا قتل ابناء أخواتهم في حكايات أنيكوران وميث أصل أمازيغ الصحراء، لكن ما يريدون قتله فيهم - حسب Casajus - ليس الأبناء في حد ذاتهم، بل انتسابهم إلى رجل آخر يعد جنيا، ولذا تنتهي الحكايات في بوسايمزّاغ و "عمار أزرم" (وهي الرواية القبايلية لهذه الحكاية) بقتل الابن لأبيه الثعبان الكائن الخارق وبالتالي قتله لنسبه الأبوي لصالح التحالف مع الخال الذي يرثه. إن قتل الأب هو إذن نفي وإلغاء لهذه الطبيعة "الأجنبية" للمولود المهـددة للنسب la lignée والتي

(1) أنيگوران هو اسم البطل الميثي الذي نجده في حكايات الآير وكل فروان، ويسمى لدى الهكار باسم أمامان، وهو يمتلك سلطة رمزية من معرفة وذكاء ومن حكاياته أن له أختا كلما وضعت طفلا قتله، وظل على تلك الحال إلى أن كتب لأحدهم العيش، فقد أنجبت الأخت وأمتها taklit في الآن ذاته طفلين، فتبادلتاهما، فلما نما الطفل الذي أرضعته الأخت قليلا قتله أنيكوران ظنا منه أنه قتل ابنها، والواقع أنه قتل ابن الأمة التي احتفظت في المقابل بابن سيدتها حتى كبر ولم يأذه الخال لأنه انطلت عليه الحيلة، لذلك ناداه الابن يوما: لقد نلت منك، أنا من أنجبته أختك. وفي روايات أخرى لا يكشف الفتى واسمه (باتيس أو أدلسغ) عن هويته وإنما خاله انتبه إلى ذلك لما لاحظه من ذكائه الجدير بابن الحرة، لذلك سيسعى لقتله في سلسلة من الحكايات هي عبارة عن محاولات فاشلة لتصفيته حتى لا يتعداه في ذكائه، منها أنه كلفه يوما برعي شياهه ومنحه جلد الخروف ليتفرشه وآخر ليتغطى به، لكنه أمسك بشاة وربطها وغطاها بجلد الخروف فقتلها aniguran ظنا منه أنه قتل ابن أخته.

(2) وbatis يعني ليس له أب، وهو من aba ti-s. فأبا هو العدم أو العديم، وتي تعني الأب لدى التوارك، ولا شك أن ذلك كان معناها في سوس أيضا، ونجد أثرا لذلك في أحد ألفاظ القرابة، وهو (تيما) في تافراوت، ويطلق على الجد من الأم ومعناه أب الأم، وهو مكون من تي (الأب) و(ما) الأم. بينما يسمى الجد من الأب (بابا أمغار) بتافراوت دائما.

تتيح دخوله إلى عالم البشر، فالمولود سواء لدى التوارگ أو لدى أمازيغ المغرب (سوس مثلا) يكون في أيامه الأولى كما سبق وأن ذكرنا عرضة للاختطاف من الكائنات الخفية التي تترصده، ولا يكتسب صفة بشرية خالصة إلا بعد انصرام فترة "تيكضلت" Claustration.

الفصل الثاني

الأم الأولى للعالم والزمن الميثي المفقود

زمن كوكرا (أزمز ن كوكرا) زمن ميثي غابر حملت إلينا الذاكرة الميثولوجية الأمازيغية شذرات عنه مبثوثة عبر بلاد الأمازيغ، هذا الزمن المحال عليه في ميث انبثاق الإنسان تميز بقدرة كل الكائنات على النطق والحركة والحس والتفاعل، بما في ذلك النبات والجماد والحيوان. فكان الإنسان إذا داس حجرا سمع أنينه، غير أن الميث الذي يرتبط به هذا الزمن الميثي شبه مفقود في المغرب، ولم تبق منه إلا أصداء خاطفة تحاول تفسير أسباب سقوطه وكيفيته، منها هذا الميث المتداول في مناطق متعددة من جنوب بلادنا.

▪ ميث زمن كوكرا في رواياته :

يقول الميث (في رواية إيحاحان) :

"في البدء كان كل شيء ينطق، وكان الناس لا يبذلون أي جهد في العمل، غير أن عجوزا (تافقّيرت)، وبعد أن جمعت الحطب من الغابة (تكرا د إيكشّوضن غ تاكّانت) استعدت لامتطاء حزمتها كعادتها (ترا أد تسّودو تاكّات مكلّي تميار)، لكن خبرا نقل إليها مفاده أن صهرها قد حضر لزيارتها(نّان اس : هان أضكّال نم يوشكا د)، فتسرعت مستحثة حزمة الحطب قائلة : "أسرعي فأنا مستعجلة، وأنت تؤخرينني" فنزلت من الحزمة وحملتها لتسرع أكثر، فكان رد فعل الحزمة تاكّات أن قالت لها : زّغ غيلاد كمّي أرا د يي يتّاسي، أفكان أراد إيتّاسي تاكّات – من الآن صاعدا أنت ستحملينني، الإنسان هو من سينقل الحطب"، فكانت تلك هي آخر عبارة (أوال إيكّوران ن أوزمز ن كوكرا) تفوهت بها الكائنات في زمن كوكرا. بعدها انقلبت الأوضاع، وصار المرء هو من يحمل الأشياء، وتوقفت الكائنات الأخرى عن النطق"(1).

نفس الرواية تقريبا معروفة في الأطلس المتوسط، وقد ساقتها نجيمة غزالي طايطاي، وجمعتها من إيموزار مرموشة، أوردها بنصها هنا كاملة على وجه المقارنة :

" كانت الأرض تتكلم وكذلك الأحجار والحيوانات.. إذا أرادت المرأة الاحتطاب، تتجه نحو الغابة، فتضع الحبل وتأمر الحطب بأن يتجمع، فتنضم الأعواد بعضها إلى بعض لتشكل

---

(1) هذه الرواية من شفاه عمتي فاضنة (54 سنة – من ايدا وكيلول بإيحاحان).

حزمة تمتطيها المرأة لتقفل عائدة إلى بيتها. وظل الأمر كذلك إلى أن قامت المرأة ذات يوم، بعد تجمع الحطب على الحبل بأمر منها، بحمل الحزمة على ظهرها قائلة لها: هذه المرأة سأحملك بنفسي، فأنا أخشى أن تتباطئي، وأنا مستعجلة لأن صهري ينتظرني بالبيت.

استحسنت الحزمة الأمر، ومنذئذ لم تعد تقبل بحمل المرأة، بل تفضل أن تقوم هذه الأخيرة بنقلها، وهو ما لا نزال نلاحظه في جنبات الغابات حيث تحمل النساء على ظهورهن حمولات الحطب، فيلقبن "بالنساء الحزمات – Femmes fagots"(1).

نفس الشروط والشخوص تحضر أيضا في رواية قبايلية لهذا الميث، مع اختلاف في سبب توقف الحزمة ورفضها حمل العجوز، واتساع رقعة انتشاره مع تشابه كبير في عناصره ينبئ عن قدمه، بحيث يبدو أنه من الميثات التي تحيل إلى الرصيد الميثي الشمال إفريقي الماقبل إسلامي والضارب في القدم.

تقول الرواية القبايلية التي أوردها Ibouziden في مجموعة الألغاز الأمازيغية التي أشرف عليها Bentolila: " كانت الأرض والأشياء كلها تنطق، وفقدت القدرة على الحركة والكلام بعد أحداث مكدّرة نجمت عن الشراهة (تاقلالت د تمغر أوعبّوض). ففي الزمن البدئي "دي زمان أمزوارو"، حينما تجمع النساء الحطب في شكل حزمة، تعمدن إلى امتطائها، لكن امرأة عجوزا تامغارت(2) وضعت حدا لكل ذلك، فقد أكلت الكثير من الفول (إيباون)، وحينما امتطت حزمة الحطب التي حملتها بين السماء والأرض (كر إيكنّي د تمورت)، ضرطت عليها، وكانت النتيجة أن توقفت كل الأشياء عن الحركة والكلام (تيغاوسيوين أور تدّونت أور هضّرنت)"(3).

وإذا كانت الروايات السابقة عبارة عن نتف مختصرة، فإن رواية مفصلة ومطولة دونها Frobenius لحسن الحظ من القبايل في أوائل هذا القرن، وهي الميث المرجعي الذي سنعتمده في هذه الدراسة. تقول رواية فروبينيوس هذه :

"في البدء، كانت كل الأحجار والخشب والماء والأرض تتكلم. وكانت الأم الأولى للعالم (يمّاس ن دّونيت) قد شاخت جدا، واكتسبت خبرة كبيرة حتى أنها لم تعد تسأل النملة شيئا، بل تقرر وتتصرف بمفردها، لقد كانت أول وأكبر ساحرة (ستّوت)، وبعدها صارت

---

(1) Nadjima Ghozali Thay-Thay, *Contes et légendes du Maroc, op.cit.*, p. 42.

(2) لفظة تامغارت تعني العجوز في غالبية المناطق الأمازيغية باستثناء سوس والريف ربما. وهذا اللفظ من جذر مغر: كبر، ومذكره أمغار : الشيخ أو الزعيم.

(3) *Devinettes berbères, op.cit.*, t.III, p. 470.

كل العجائز ساحرات إلى يومنا هذا، وكانت قد ظهرت في العالم الكثير من القرى والمساكن التي عمرها الأهالي، وكانت الأم الأولى للعالم تبذل قصارى جهدها لزرع بذور الشقاق بينهم لأنها كلما ازدادت شيخوخة، كلما اشتدت شراستها وقسوتها. وكانت الأم الأولى قد علمت الناس كيف ينقلون النار والأحجار من مكان إلى آخر، إذ يكفي أن يجمعها المرء في شكل جثوة (أكركور) ويمتطيها بعد أن يطالبها بحمله حيث يشاء، فتنقله تلقائيا، ونفس الشيء ينطبق على الحطب، إذ تجمع المرأة ما شاءت منه في الغابة على شكل حزمة تمتطيها لتحملها بأمر شفوي منها إلى البيت، وهكذا كانت النساء يتوفرن على كل ما يردن في منازلهن دون جهد. لقد علمت أم العالم الناس كيف يتحكمون في الخشب والحجر والأرض، لكنهم لا يتحكمون في الماء.

ولما صارت الأم الأولى ساحرة شرسة، فقد أرادت جعل الناس يعتقدون أنها خلقت كل شيء فلم يصدقها أحد، فعزمت على بث الفرقة بينهم وذلك قبل الاحتفال الكبير الذي كان يقام في يوليوز[1]، وكان يدوم ثلاثة أيام، وتحتاج فيه النساء إلى كثير من الحطب، لذلك سبقتهن إلى الغابة فجمعت حمولة ضخمة من الحطب امتطتها آمرة إياها بنقلها إلى البيت، وبعد أن قطعت مسافة سمحت لنفسها بأن تضرط على الحزمة، فتوقفت هذه الأخيرة فورا عن الحركة، وقالت : لقد اهنتني وقللت من احترامي وأفسدت الهواء من حولي، لن أتحرك من هنا بعد الآن، لن أحملك أبعد من هذا". وعبثا حاولت الأم الأولى حثها على الحركة، فقد أصرت الحزمة على التوقف والكف عن الكلام أيضا.

نزلت العجوز من على متنها ورفعت حمولة الأعواد لتحملها على ظهرها إلى بيتها. ومنذئذ رفضت الأخشاب حمل الناس إلى ديارهم، وصار الناس مضطرين إلى أن يحملوا بأنفسهم حمولات الحطب، فثارت ثائرتهم لما علموا من أم العالم بالحدث المشؤوم مستنكرين فعلتها المسيئة للحطب، فأعقب احتجاجاتهم نزاع كبير شكل أول صراع عويص بين البشر على الأرض، فقد تجادلوا وتبادلوا الشتائم وتخاصموا ولم يعد أحد يكلم الآخر.. ونجم عن تلك القطيعة التباس كبير في لسانهم، إذ بعد مرور بعض الوقت لم يعودوا يفهمون لغة جيرانهم، وصار أبناء البشرية لا يتفاهمون فيما بينهم، فإذا قال أحدهم: نريد الذهاب، يفهم الآخرون بأنه يريد البقاء. وهكذا تفجرت نزاعات زرعت بدور الشقاق والخلاف الذي طال كل الناس، ودام الأمر كذلك حتى قرر بعض الشيوخ الحكماء وبعد استشارة النملة قيادة البشر المتشردمين، وهكذا ظهرت أولى السلطات والحكم والقوات،

---

(1) يقصد احتفال نيران المباهج المعروف الذي تقدمت الإشارة إليه في الفصل الأول من هذا الكتاب.

وقاد كل شيخ من هؤلاء الشيوخ أحد الشعوب المختلفة التي تشكلت عقب الصراع نحو أحد الأمصار. وبعض هذه الشعوب تم اقتيادها نحو أقطار غير مأهولة حيث اختار كل شعب لغته وتبناها، وهكذا ظهرت اللغات (إيلساون) السبع"(1).

▪ قراءة الميث :

ينقسم هذا الميث المرجعي إلى ثلاث متواليات / مراحل :

1- مرحلة سيادة الأم الأولى للعالم الممهدة لسقوط ميثي.
2- مرحلة السقوط والفوضى اللغوية، واندلاع أول نزاع بين البشر.
3 - مرحلة إمساك الشيوخ بزمام الأمور لإعادة النظام المفقود.

I - المرحلة الأولى :

خلال هذه المرحلة سنعرض السياق الزمني للأحداث الميثية، وأهم مواصفات الزمن الميثي المعروف بـ "كوكرا" كما رسمها المخيال الميثولوجي الأمازيغي بشمال إفريقيا، كما سنتعرف على أهم الشخوص الريادية الموجهة للأحداث فيه، وهي الأم الأولى للعالم، ونكشف عن تناقضاتها وأعمالها الخلقية، كما سنحلل أسباب سقوط هذا الزمن أو المبررات التي قدمتها الميثولوجيا لتبرير نقل السلطة من السيادة المطلقة للأم الأولى للعالم القائمة على الاستبداد إلى سلطة إيمغارن القائمة على التشاور والتعدد، مع الكشف عن الدلالات الرمزية لهذه الأسباب مستدلين بنصوص ميثية أخرى مدعمة، وستكون هذه المرحلة فرصة لرصد رؤية الميثولوجيا الأمازيغية والثقافة التقليدية لموقع النساء في المجتمع حسب أعمارهن.

1 - زمن كوكرا الميثي :

ترتد بنا الأساطير والحكايات الأمازيغية عادة إلى أزمنة ميثولوجية بدئية كزمن الماء المتكرر في حكايات الريف (زّمان ن وامان)، وهو زمن ميثي قد يجد توضيحا له في الميث الكوسموغوني الذي تقدم في القسم الأول من هذا الكتاب باسم لالاّ ݣايا تامورت عن الزمن البدئي الذي كانت فيه الأرض مغمورة بالماء (أمان) والنار (تيمسي)، كما تحيلنا الحكايات على زمن (إيݣلدان) الذي كان يتميز برغد العيش والسعادة، وكان يخضع لحكم الملوك (إيݣلدان) السابقين على (إيمغارن) الذين يتحدث عنهم الميث المرجعي لهذه

(1) Frobenius, *Contes kabyles*, *op.cit.*, t.I, pp.51-52.

الدراسة، وضمن سياق هذا الزمن تنحصر أحداث أغلب الحكايات الأمازيغية التي أبطالها ملوكا أو أمراء.

أما الزمن الموصوف في الميث المرجعي لهذه الدراسة فيختلف عن الزمنين السابقين، ويعرف في جنوب المغرب (ايحاحان مثلا) بزمن كوكرا (أزمز ن كوكرا)، وهو زمن أسطوري بدئي مفتوح على كل الاحتمالات، وقابل لكل الإمكانات، وهذا ما توحي دلالة كلمة كوكرا التي تعني حرفيا : كل شيء، وتتركب من (كو) كل (+كرا) شيء.

هذا الزمن الميثي(1) لا يمكن مماهاته بالزمن التاريخي، لأنه مطلق يتسم بالإبداعية والرفه باعتباره زمن البدايات والخلق، فهو نموذج لكل الأزمنة لأنه زمن الأصول، وزمن الأصول يعتبر زمن الكوسموغونيا – (Cosmogonie) نشأة الكون –الزمن الذي ظهرت فيه الحقيقة الأوسع، وهي العالم(2)، والمتميز بالحضور الفعال والخلاق الذي قامت به الكائنات العليا(3).

ويمكن جرد أهم مواصفات ومميزات هذا الزمن الميثي كما تبلورت في الميثولوجيا الأمازيغية وتلخيصها فيما يلي :

– كانت كل الموجودات من نبات وحجر وأرض وماء تنطق، وكان الناس يفهمون لغتها، وكانت الأم الأولى للعالم مركزا للكون، وهي التي كانت تنسق وتدير كل شيء إذ كانت تتمتع

(1) يقول Servier أن كل الحضارات واعية بأنها فقدت «جنة» بدئية، وكلها تعتبر نفسها في حالة سقوط، بحيث أن ألفاظ الميث تختلف من حضارة إلى أخرى، ولكن خصائص مشتركة تعود بإلحاح: وهي أن الانسان كان لا يموت، وكان لا يعمل من أجل القوت لأن الاشجار كانت توفر حاجياته، والسماء كانت قريبة من الأرض، والحيوانات خاضعة للبشر، لذا فإنه في الحضارات القديمة كان الكمال مرتبطا بالأصول، في ماض مشهود، وليس في مستقبل غير محتمل، لذا هناك رغبة معبر عنها بوضوح بالعودة إلى الحالة البدنية التي تعتبر كاملة، وعدم الاستمرار في السقوط أكثر، لأن الإنسان حسب كل التقاليد يعتبر أنه أصبح ما هو عليه: فانيا، محكوما بالعمل بسبب مخالفته لمحظور. وفي الحضارات التقليدية كل مجتمع يحرص على ألا يزيد من الاختلال الأصلي الذي تسبب في السقوط، ويحاول أن يظل مستقرا حتى لا يزيد من المسافة التي تفصله عن نموذجه الأصلي son archétype انظر:

Servier, *L'Homme et l'invisible, op.cit.*, p. 33.

ويؤكد ما قام به Baumann من تلخيص للميثات الافريقية المتعلقة بالمرحلة الفردوسية الأولية، «ففي ذلك الزمان (في الميثات الافريقية) لم يكن الناس يعرفون الموت، وكانوا يفهمون لغة الحيوانات ويعيشون وإياهم بسلام، لم يكونوا يشتغلون أبدا، ومع ذلك يجدون الطعام في متناولهم بوفرة، وعلى إثر حدث ميثي ما انتهت هذه المرحلة الفردوسية، وأصبحت البشرية على الشكل الذي نعرفها عليه الآن.. إن هذه الميثات تقدم الانسان البدني متمتعا بالرفه والتلقائية والحرية ومعرفة لغة الحيوانات، وهي مزايا فقدها على إثر الزلة التي وقع فيها أي على إثرالحدث الذي سبب القطيعة بين السماء والأرض، وتمخض عنه تحول أونطولوجي طرأ على وضعه الخاص كانسان وأدى إلى تصدع في الكون» أنظر:

Eliade, *Mythes, rêves et mystères, op.cit.*, p.79

وسيلاحظ القارئ أن نفس هذه المواصفات هي ذاتها التي نجدها عن زمن كوكرا الأمازيغي.

(2) Eliade, *Sacré et profane, op.cit.*, p.73.

(3) ميرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة، ص 20 .

بقدرات فائقة جعلتها تفهم لغة الطبيعة التي تتصهر فيها مولدة فيها الحياة، وكان الناس بدورهم يتكلمون لغة واحدة موحدة، ويعيشون في وضع فردوسي، حيث كانت كل العناصر الطبيعة تخدمهم سحريا بأمر شفوي لفظي منهم، فحصولهم على ثمرة من شجرة كما يحكى في سوس لا يكلفهم إلا عناء المناداة عليها، فقد كان للكلمة مفعول سحري على الأشياء، إذ أن ملكة فهم لغة الطبيعة التي لقنتها إياهم أم العالم (يمّاس ن دّونيت) تعادل التحكم في كائنات الكون من جماد وحيوان ونبات.

– كان الإنسان لا يموت، بل تستريح روحه لتعود بعد ذلك إلى الجسد، وكان لا يشقى ولا يعمل، فكل الخيرات في متناوله بما في ذلك ثمار الأشجار، والأحجار ذاتها كانت في هذا الزمن البدئي خبزا أو عجينا متاحا للجميع دون عناء، كما كان الإنسان لا يبذل أي مجهود في التنقل أو النقل، لقد كان بإمكانه أن يمتطي قصبة أو عكازا أو حزمة حطب فتتحرك به حيث يشاء.

– كان هذا الزمن زمن وفاق وسلام مطلق بين البشر، يتسم بالبساطة والطابع السحري، كما كان زمن كل التحولات والمسوخات التي خضع لها الإنسان بسبب اقترافه بعض الخطايا والذنوب، فإذا غش شخص ما أو أجرم يعاقب بأن يمسخ لتوه، فكثير من الحيوانات الحالية ليست إلا حصيلة من تحولات تولدت عن أخطاء بشرية تمت في هذا الزمن (الغراب، السلحفاة، اللقلاق، القنفذ ...). وقد شكل هذا الزمن سندا مرجعيا لبعض التعبيرات الأدبية الأمازيغية، فهو يؤطر كل الخرافات والحكايات والأساطير خصوصا منها حكايات الحيوانات الناطقة المتداولة بكثرة لدى الأمازيغ، والتي تقصها الأمهات، وهن يستشعرن حنينا مضمرا إلى ذلك الوضع الفردوسي الجنيني المفقود حيث ينطق كل شيء (لّيغ أر إيساوال كوكرا)، وهو الزمن (زّمان دا تساوال دّونيت) الذي تحيل عليه في الأطلس المتوسط حسب Peyron بعض أشعار إيزلان بواسطة تلميحات نوسطالجية حين كان السلم والتآلف سائدا بين الحيوانات[1].

– كان هذا الزمن يخالف كل ما هو سائد اليوم من تعقيدات فرضتها السيرورة، وينافي كل مألوف أو تشريط، وهذا ما يعبر عنه التعريف الذي يقدم في سوس لهذا الزمن (ئمسكّينن تحديدا) : فهو الزمن الذي تسافر فيه الدلادل، وتتسلق فيها الشياه شجر أركان[2] (أزمز ن كوكرا إيكات أوزمز لّيغ تمودّونت تروشين، غلينت تاتّن أركَان).

(1) M. Peyron, *Isaffen ghbanin (rivières profondes)*, *op.cit.*, p. 86.

(2) يعتقد الأهالي أن تاروشت حيوان آبد، لا يبرح مكانه كثيرا، ولا يذهب بعيدا.

ويضيف (إيمسڭّينن) أن البقرة تافوناست مثلا إذا نالها سوء، فإنها تبكي وتشكو للأشجار والأحجار عناءها.

– وإذا شكل بعد السماء عن الأرض عائقا أمام أونامير للالتحاق بتانيرت، وتطلب منه بلوغها تضحية كبيرة (بأمه وأرضه وفرسه وجسده).. فتمكن من تجاوز هذه الشقة الواسعة بفضل إيڭيدر، إذ كانت الشجرة والنسر بمثابة صلة الوصل بين السماء والأرض في أسطورة حمو أونامير، فإن اتصال الأرض بالسماء في الميثولوجيا كان متاحا إما بسبب وجود رابط فعلي بينهما في الماضي، أو بسبب تقاربهما في زمن ميثي سالف، لكن الخطأ الإنساني كان السبب في انفصام هذه العلاقة، وبالتالي الانفصال النهائي للأرض عن السماء، فبخصوص تقارب السماء والأرض في الزمن البدئي، يقول ميث أورده Allioui من منطقة القبايل أنه" في بداية الخلق، وفي عهد (إيماولان ن دّونيت) أو الرجال الأوائل (إيرڭازن إيمزوورا) كان الناس إذا أرادوا أن يمسحوا أعضاءهم، أو أن ينظفوا بيوتهم، أو يغلفوا شيئا، فليس على المرأة مثلا إلا أن تمد ذراعها لتقتطع قطعة من سحابة تمر قريبا جدا منها وفي متناول يديها، لأنه في ذلك الزمن كانت السماء قريبة جدا بحيث يمكن للناس أن يلمسوا أجرام السماء، غير أن ملكا أحمق (أو امرأة حمقاء حسب الرواة) يغار من سعادة الناس (حسب البعض) أو من القمر (حسب آخرين) يضرب القمر ويشقه، ولهذا لا زلنا نراه مع بزوغ كل هلال مجذوما.. وهكذا غضبت السماء وأجرامها، ولتبتعد عن الناس ارتفعت إلى أعلى بحيث لا يستطيع أحد أن يلمسها قط..."(1).

وإذا كان الميث القبايلي الجزائري ينسب المسئولية في تباعد السماء عن الأرض إلى امرأة خرقاء أو ملك أحمق، فإن الرواية المغربية لهذا الميث تعزو السبب إلى امرأة عجوز، يقول الميث : كانت السماء في البدء قريبة جدا من الأرض تلفه كالكفن، لكن امرأة عجوزا تسببت في ابتعادها حين خاطبتها قائلة : "ابتعدي قليلا فإنك تلتطمين برأسي"، فارتفعت السماء جراء ذلك رويدا رويدا حتى ابتعدت نهائيا، ولم تعد تطالها يد الإنسان، ولم تعد تصل شكاويه إليها".

وجدير بالذكر أن ميرسيا إلياد يرى أن تحليلا اثنولوجيا يمكنه أن يبين مثلا أن الميثات التي تقول بأن الأرض والسماء كانتا في الأصل متقاربتين، وهي ميثات منتشرة على

(1) Y. Allioui, *Timsal*, *op.cit*., p. 44. et Bentolila (sous la Dir.), *Devinettes berbères*, *op.cit*., t.III- p. 393.

الخصوص في أوقيانيا Oceanie وفي جنوب شرق آسيا ترتبط نوعا ما بالإيديولوجية المطريركية[1].

في ميث آخر من الجنوب كانت الأرض يربطها بالسماء حبل أو سلسلة كونية تعد بمثابة محور كوني أيضا[2] يحتكم إليها المتخاصمون فيمسكون بها ثم يقسمون فمن يكذب منهم ترفعه لكنها ارتفعت نهائيا إلى السماء بعد تحايل أحد الأشخاص عليها[3]، وانتهى زمن القضاء الذهبي بين المتنازعين كما يعرف في الفكر الميثي (بطّو ن أورغ).

ويرتبط الزمن الميثي (كوكرا) بالأم الأولى للعالم، باعتباره زمن أصول وخلق، ويعتبر سقوطه ناجما عن شيخوختها (تاوسّري) التي تحولت إلى أم متسلطة تواقة إلى التدمير ونشر البلبلة والفوضى بعد أن كانت خلاقة ومنتجة. تقول Lacoste-Dujardin عن هذه المرأة : "هي امرأة متجاذبة مزدوجة القيمة في شبابها، ولكن النضج والكبر قد نمّى فيها نوازع الشر وحب الإيذاء بشكل يجعلها بمنزلة تلك العجائز الحادّات الموصوفات من قبل الرجال بأنهن العجائز الساحرات... بل إنها أكبر (ستّوت) أي أعظم ساحرة ونموذج لهن جميعا، فهي تتلذذ بارتكاب الشرور.."[4].

وهذه تقريبا هي الصورة المحتفظ لها بها في بقية بلاد الأمازيغ، حيث تتبدى فيها هذه الأم الخلاقة المتوحشة على أنها عجوز داهية شريرة تعرف فقط بتافقيرت كما في سوس، وهي المسؤولة كما ورد في الميثات المغربية أيضا عن نهاية زمن كوكرا، وعن تباعد السماء عن الأرض، وإليها تنسب بقعة القمر السوداء في رواية أيت نضير التي سبق عرضها حين أنزلته في إناء لتستعمل زبده في تجميل وجه ابنتها، وإليها يرجع الفضل في حصول البشر على النار، فقد كان إبليس وحده من يملكها في زمن الخلق، وكان قد عرض منها مجموعة للبيع، لكن العجوز كانت أذكى، فقد أدت دورا بروميطوسيا حين تناولت ساقا جافا من البروق(إيغري)[5]، وبينما هي تنتقل من نار إلى أخرى لتتظاهر بأنها تساوم البائع

(1) Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, *op.cit*., p.79.

(2) هذا الاعتقاد بحبل كوني تعرفه ثقافات أخرى مثل التقاليد التيبيتية الماقبل بودية التي يعتقد فيها أن حبلا كان في البدء يربط الأرض بالسماء، وكان الآلهة يهبطون عبره من أجل اللقاء بالبشر، لكن بعد سقوط الانسان وظهور الموت انقطعت الصلة بين السماء والأرض.
أنظر : M. Eliade, *Méphistophélès et androgyne*; *op.cit*., p. 242.

(3) Jaques Berques, *Structures sociales du Haut Atlas*, *op.cit*., pp.260-261.

(4) Lacoste-Dujardin, “Maghreb : Eléments d'une mythologie kabyle” , *op.cit*. t.II (k-z), pp. 45-48.

(5) ساق البروق الجاف (ايغري – asphodèle). ويتميز بكونه حين يحترق يكون اللهيب المنبعث منه شديد اللمعان، لذا كان يستعمل للإنارة في بعض الأماكن.

(إبليس) عليها مرددة : "منشكّ ختاد، منشك ختاد.." (بكم هذه، بكم تلك..) كانت تحرك الساق في النيران المعروضة حتى تمكنت منه، فاشتعل طرفه، فهربت به لتنشر لهبها بين الناس، فلم تعد النار حكرا على إبليس، بل صارت في متناول البشر منذئذ"(1).

فهذه العجوز المتواترة في هذه الميثات لا شك أنها صدى لميث أم العالم (إيمّاس ن دّونيت) كما في نصوص فروبينيوس عن القبايل، تنوسيت وظيفتها وأشكال الخلق المنسوبة إليها بسبب تعارضها مع المعتقدات التوحيدية واصطدامها بالعقل الإيماني الإسلامي وبتأثير من الزوايا ومحاربة الفقهاء لها، مما أدى إلى كبتها في اللاشعور الجماعي وتناسيها باعتبارها منتمية إلى الماضي الماقبل إسلامي أو اختزالها إلى مستوى المعتقدات الباهتة أو الأساطير المحيّدة .

2 - أسباب السقوط ودلالاتها الرمزية

إن الزمن الميثي لكوكرا المتسم بالبساطة والتحقق السحري ينتهي بسقوط درامي، إذ ينحدر إلى زمن تاريخي مقيد بالحتمية، ومشروط بالوضع البشري، إذ حدث تحول اجتماعي في أنظمة وأنماط الحياة والحكم، إذ ينهار النظام الأول ويتم إرساء نظام جديد لابد من تبريره وشرعنته، وهو الدور الذي يِؤديه الميث المرجعي لسقوط زمن كوكرا، إذ أن الممسكين بزمام الأمور بعد الانهيار يبررون سقوط الحكم السابق والتحاقهم بمركز السلطة بأخطاء ارتكبها من كانوا يحتلون مواقع الهيمنة قبلهم. وفي الميث المرجعي الذي نحن بصدد تحليله يعزى سبب السقوط إلى أم العالم، وهي تؤاخذ على ثلاثة أمور أساسية

---

(1) هذه الرواية دونتها من قبيلة ايداوتنان (اقليم أكادير). وفي رواية دونها لاووست نسب أصل النار في قبيلة أيت سادن الى شخص منها (للافتخار بذكاء أهلها) قام بسرقتها بنفس الطريقة تقريبا من ابليس الذي كان يعرضها للبيع لأن وحده من كان يستأثر بها في بدء الكون – انظر: Laoust, *Contes berbères du Maroc*, *op.cit.*, p.46.

ومن الحكايات التي تروى عن ذكاء العجوز ونزوعها إلى زرع الشر والاضطراب وتدبير المكائد، حكاية تعرف باسم قصة العجوز والشيطان (تامغارت د شيطان) من أيت عياش – ملوية العليا وفيها يتقدم الشيطان للزواج من عجوز شريرة بإحدى القرى، لكن هذه الأخيرة رفضته بدعوى أنها أذكى منه، وأمام إلحاحه ارتأت إخضاعه لاختبار، وهو إثبات قدرته على سرقة شيء واحد من كل بيت بالقرية، بحيث إذا فشل تمنحه ثلاث فرص أخرى، إن نجح في إحداها تزوجت منه، وإن خاب فيها جميعا أحرقت يده. ففشل الشيطان في الاختبار، ثم طلب من العجوز إثبات ذكائها هي بتنفيذ ما أمرته به، فالتحقت بينبوع الماء الذي يرده سكان القرية وهي تحمل صرة بها صباغة حمراء دستها بقعر إحدى حفر الينبوع، وغطتها بحجارة كبيرة، ثم عادت الى القرية، وهي تصيح : «إنها اللعنة تصيبنا، الدماء تسيل من الينبوع» وهكذا هب الناس جميعا لرؤية ما حدث بالينبوع، فاغتنمت العجوز الفرصة لارتكاب اختلاساتها، فأقر الشيطان بهزيمته وأدخل يده الى النار قائلا: mttû nghd lâfit tuf lâfit ، وهو القول الذي صار مثلا، ولهذا السبب يقال في الريف : العجوز هزمت الشيطان، وفي الأوراس يعتقد أن في كل امرأة عجوز ستون شيطانا: (عبد الخالق كريبلة) "المتطبب الشعبي وعالم الجن. دراسة اثنولوجية في إقليم الناظور" ، ضمن كتاب سؤال الأمازيغية : البناء والنظرية، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بوجدة، 2000، ص.78 .

شكلت علة الانحدار، وهي شيخوختها ومعرفتها السحرية الخطيرة المهددة لنظام الكون، وعدم استنصاحها النملة أو الأخذ بمشورتها، وأخيرا عدم احترام أحد قواعد اللياقة بضرطها على حزمة الحطب.

أ -الشيخوخة والأنوثة السلبية

لقد كانت أم العالم (يمّاس ن دّونيت) في ماضيها وشبابها خصبة خلاقة تمكنت من خلق الكثير من الأشياء، لكن كبرها وازدياد شيخوختها أدى إلى انحسار دورها الخصوبي الخلاق في العالم، وجعلها قاسية جدا تشعر وكأنها عديمة الجدوى، تقابل بجحود الناس لدورها الماضي البنَاء (وهذا ما يفسر لماذا حاولت إقناع الناس بدون جدوى بأنها خلقت كل شيء في الميث) وكرد فعل على تراجع موقعها المرتبط بالخلق والخصوبة" فقد مارست إحساسها بالإبعاد والإقصاء بواسطة الاستنجاد بالفوق طبيعي الذي سوف يسمح لها بأن تستمر في التأثير، ولكن بكيفية خفية سحرية في حياة النشطاء. فعقمها الخاص يتخذ شكل فقدان القدرة على الخلق، فهي إذ لم تعد تمنح الحياة تصير مرتبطة بالعالم التحت أرضي الذي تتقرب منه أكثر وتؤثر بدعم منه على عالم الأحياء"[1] فتصير مجسدة للقوى الشريرة، قوى الموت والتدمير والفوضى والشقاق (ولذا ينسب الميث لأم العالم كل العاهات والشرور التي أصابت البشر بعد شيخوختها). إن هذا الخط التطوري لحياة أم العالم، وهو نموذج لكل امرأة، يسمح بتشكيل صورة عن رؤية المجتمع للعجائز ويفسر الكثير من الإعتقادات المرتبطة بها بما في ذلك تعاطيها السحر، ويبرر تخوف الناس من قواها الغيبية، فكل امرأة تجتاز مرحلتين :

– مرحلة الشباب خلالها تكون خصبة، وتكون سيدة البيت الأسري تؤدي فيه وظيفة شبه كهنوتية مرتبطة بشدة بفضيلتها وقوتها الخصبة[2]، لكن توغلها في الكبر يفقدها شيئا فشيئا هذه الميزة، ويؤدي إلى انحسار وظيفتها، وحين تتحول إلى عجوز تصير غير قادرة على الإنجاب وعاقرا أنهكتها الولادات والحبل المتوالي، فينتابها الإحساس باللاجدوى في البيت والمجتمع وبالإقصاء من مركز الاهتمام في البيت الذي كانت ملكته وسيدته بامتياز إلى الهامش المنبوذ، كما كانت أم العالم سيدة للعالم في الماضي تحكمه وتسيره فانحدرت

(1) Lacoste-Dujardin, *Le Conte kabyle, op.cit.*, p. 335.

(2) يقول قسطاني عن المرأة الحامل في غريس أنها تكون خصوصا عند إنجابها في مرتبة «تَاكرامت»- المباركة المرابطة الصالحة، تهب الخير والبركة، كما تملك القدرة الخارقة على اللعنة والأذى، ولا تلحق البركة المرأة بفعل الحمل فقط، بل قبل ذلك بفعل الزواج نفسه، فهي في مرتبة «تاكرامت» أيضا وهي عروس، واللحظتان الذهبيتان بالنسبة للمرأة الغريسية هما مرحلة الزواج والانجاب، أنظر بن محمد قسطاني، الواحات المغربية قبل الاستعمار. غريس نموذجا، الرباط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2005، ص. 205.

في شيخوختها لتصير منبوذة تشعر أن الجميع تتكر لطاقاتها الخلاقة في الماضي، وتحولت قدرتها هذه إلى سحر سلبي مدمر وخطير ومهدد للنظام.

إن وظيفة المرأة في البيت تنحرف إذن شيئا فشيئا بمرور الزمن أو تتعرض لانقلاب، ونهاية التطور والتحول في مسار المرأة هو الذي تشخصه الساحرة العجوز والمرأة الرهيبة التي تعرف باسم (ستوت) والتي تخشاها القرية، ذلك أن انقلاب وضع العجائز وشعورهن بالنبذ والعقم الذي يجعلهن في وضع النساء الساقطات، يدفعهن إلى التوسل بالسحر السلبي (إيحجدرورن، إيحنجدكّان، إيحاشكولن، تيحركا، إيسكّيرن، تيمكّا، إيمكّورارن..) أدوات للتأثير وسد الفراغ السلطوي الذي خلقه فقدانهن لوظيفتهن الخصوبية، والإنتقام وإشفاء الغليل بواسطة زرع الشقاق بين الأزواج والتسبب في الطلاق بينهم وإثارة النزاعات (وهو ما عبر عنه الميث بالنزاع بين الناس وبث الشقاق بينهم إلى درجة فقدانهم للغة التواصل الموحدة وانقسامهم).

وكلمة ستّوت التي وصفت بها أم العالم تستعمل بمعنى الساحرة الماكرة[1] والعجوز الشرسة معا في كثير من بلاد الأمازيغ، وكذلك ترد في الحكايات التونسية والمغربية[2]، وهي في الأوراس تعني الساحرة، غير أن الذاكرة الجماعية مسحت أصولها الميثية، وفي الريف يحكى عن أبناء قبيلة أولاد ستّوت حسب Moulieras بأنهم ينحدرون من أم شرسة (ستّوت) "كانت في الأصل ترى مع أطفالها الثلاثة تجوب أرضا كانت لا تزال مقفرة، تلتهم البشر وتطعم صغارها من اللحم الآدمي، ولم يكن أحد يعرف من أين أتت، ولم يعرف لها أي ذكرآدميا كان أو غولا.. وقد اختفت فجأة بعد سنوات طويلة، ولم يرها أحد بعدئذ، لكن أبناءها مكثوا في صحراء "كارت"، وشكلوا أصل أولاد ستّوت الحاليين"[3].

إن العجوز[4] إذن تنكفئ إلى طبيعتها الوحشية فتصير (ستّوت) : مصدر فوضى وإزعاج[5]، تجسد الأنوثة السلبية مما يجعلها تتقاسم بعض أوجه الشبه مع (تاريل، تارير)

(1) ترى تاسعديت ياسين أن لفظ ستوت قد يكون بالامكان تقريبه من astuta ، astuto التي تحيل على معنى قريب في الاسبانية، وهو المكر والخدعة الذي نلمسه في اللفظة الفرنسية astucieux ، astuce ، انظر:

T. Yacine, *Chacal ou la ruse des dominés*, *op.cit*., p. 71.

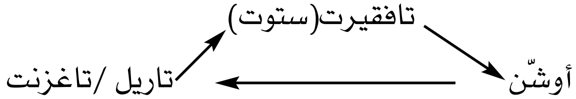
(2) في افتتاحية الحكاية المغربية بالعربية العامية ببعض المناطق يرد ذكر صيغة ستوت م البهوت.

(3) Moulieras, *Le Maroc inconnu*, *op.cit*., t,I, p.183.

(4) على الرغم من هذا التصور السلبي عن العجائز في شمال افريقيا هناك منهن من يؤدين دورا خيرا ومن رفعن الى مستوى المرابطات المباركات اللواتي اتخذت قبورهن مزارات tigwrramin.

(5) يمكن أن نجد تشابها كبيرا بين الأم الاولى للعالم الأمازيغية والأم الاولى الساحرة «موسوكوروني» Mouso koroni في ميثولوجيا البامبارا بمالي، وهي أم ذات حياة فاسدة مضطربة ترمز لكل ما يعترض النور من ظلام، وتصير صورة للعصيان والاضطراب والدنس، وهي لم تستطع الحفاظ على النقاء الذي منحه إياها «بامبا» Pempa خالق الكون، لخيانتها له ولتوقفها عن المشاركة في عملية الخلق، مما تسبب في إفسادها، فبعد أن طردها الخالق تحولت الى امرأة شريرة، والعنف الدموي الذي تميزت به أعمالها كان السبب في ظهور الحيض لديها، ومنذئذ أخذت تلوث كل ما تلمسه، وأدخلت الشر الى العالم. انظر جيلبير ديوران، الانتروبولوجيا: رموزها، صورها، أنساقها، وهو ترجمة لكتابه المعنون أصلا بالبنيات الانتروبولوجية للمتخيل قام بها مفتاح الصمد.

سيدة الطبيعة الوحشية وأوشّن (الذئب) رمز الفوضى والشقاق واللانظام، والمسؤول عن فسخ التوافق الميثي بين الحيوانات كما فسخت أم العالم زمن التوافق السحري : زمن كوكرا



هذه الأطراف الفاعلة الثلاثة تشكل تالوثا مترابطا إذ لاتنفك في الميثولوجيا الأمازيغية تدبر المكائد والحيل لبث الفوضى وخلخلة النظام الإجتماعي أو تهديد تلاحم أفراد الجماعة (أسرة أو عشيرة أو قبيلة..).

ب - النملة - تاوطّوفت.

على النقيض من أم العالم (يمّاس ن دّونيت) تظهر النملة في الميثولوجيا الأمازيغية ككائن خير يسعى لمصلحة البشرية، ويسدي النصائح المفيدة للإنسان، فالنملة تتدخل دائما لتشرح للإنسان كيفية الإستفادة مما تم خلقه، فهي وضحت له كيف يستعمل لحم الأكباش التي خلقتها أم العالم للتغذية، وكيف يوظف صوفها للتدثر ومقايضتها بالقمح، كما سنت الإحتفالات وأسست لها وأوصت الناس بالتضحية بالأكباش أو الثور في هذه المناسبات، كما يتضح في ميث أصل الأكباش، كما نجدها بميث آخر يتعلق بأصل البحار تقود المرأة المسماة (تانزات) إلى كيفية معالجة العملاق المسؤول عن نشأة البحار من دمائه بواسطة جذور نبات النجيل (أفار Chiendent) التي قامت بطبخها بأمر من النملة، وطلت بها الجرح الذي أتخنه مدة سبع سنوات.

إنها التي أسست أيضا لتربية المواشي بعد أن استحثت الثيران الوحشية على أن تنقاد للإنسان بغية تدجينها، وبعد أن كشفت لهذه الدواب منافع تخليها عن الحياة الوحشية والإلتحاق بعالم الإنسان الإجتماعي. ولتجلية دور الملقن أو الممدن الذي تلعبه النملة بوضوح أكثر نورد هذا الميث الكفيل بتقديم صورة إضافية ومقنعة عنها، حيث تنقل فيه الإنسان من الطبيعة الوحشية والحياة البرية المحضة إلى حالة الثقافة بأبعادها وتجلياتها الحضارية حين علمته الفلاحة، وشرحت له استعمالات الماء، ولقنته كيف يصنع الرحى، وكيف يعجن الخبز، وكيف يحصل على النار، ويطبخ بها، وأوضحت له العلاقة بين الزراعة والمناخ أو المطر.

يحكي هذا الميث المعنون : (أول زراعة للحبوب في العالم) أن الأبوين الأولين للناس (وقد وجدا في الأصل تحت الأرض حيث التقى الرجل الأول بالمرأة الأولى في النبع كما أسلفنا في الميث الأنتروبوغوني)، وبينما هما يهيمان تحت الأرض ذات يوم وجدا كمية

كبيرة من القمح، وكومة من الشعير (تيمزين) بالإضافة إلى حبوب ومزروعات أخرى من كل صنف، كل ما يصلح كغذاء أو كتوابل، لم يفهم الأبوان الأولان حقيقة هذه الشياء، وبدآ يتساءلان حين مرت قرب هذه الحبوب نملة قامت بانتزاع حبة من سنبلة شعير، وجردتها من غشاءها فأكلتها. تساءل الرجل : ماذا تفعل هذه الحشرة البشعة؟ أما المرأة فصاحت: "هيا اقتلها". غير أن الرجل رفض قتلها، وتركها تمر بسلام مستفسرا إياها عن حقيقة وفائدة هذه الحبوب، وكان رد النملة أن سألته حول ما إذا كان يعرف منبعا مائيا أو جدولا أو نهرا فأجاب بأنه لا يعرف إلا ينبوعا، حينها شرحت النملة للرجل استعمالات الماء في الإغتسال وتنظيف الثياب والشرب وطبخ الحبوب، كل نوع وفق طريقة محددة، ودعته والمرأة الأولى إلى مرافقتها، حيث قادتهما إلى ثقب يتيح الإتصال بين سطح الأرض وبين العالم التحت أرضي، وأخبرتهم بأنه طريقها الذي تسلكه في الصعود إلى أديم الأرض حيث اقتفيا آثارها عبر الطريق التحتأرضي الذي يؤدي إلى الخارج إلى أن بلغا ضفة نهر حيث دلتهما النملة على الماء، ونصحتهما باستعماله في غسل ثيابهما وأجسادهما وفي شربه أو طبخ الحبوب بعد طحنها، كما عرضت عليهما حجرين مسطحين، وشرحت لهما كيف يمكن وضع أحدهما فوق الآخر، وتثبيت مقبض خشبي للعلوي منهما وإدارته، كما بينت لهما كيف يضعان الحبوب بين الحجرين قائلة : "هذه رحى يدوية (تاسيرت أوخام) تحتفظان بها في البيت لاستخدامها في طحن الحبوب" ساعدت النملة الأبوين على الطحن للحصول على الدقيق، ثم بينت للمرأة كيف تمزجه بالماء للحصول على عجين، وكيف تعجنه، ثم بينت لها كيف تشعل النار بأن تناولت حجرين من مجرى النهر وبعض الأعشاب اليابسة، فأشعلت لهبا صغيرا بواسطة حجر صوان قداح، ورمت فيه العود ودقاق الخطب السريع الاشتعال Brindilles، وبينت لها أيضا كيف تعزل الجمرات جانبا إذا التهبت بعد اشتعال النار جيدا وتمكنها من الحطب، وكيف تضع مكانها رقاقات العجينة المعدة جيدا فتغمرها بالجمر والرماد الملتهب منتظرة نضج الرغيف لبعض الوقت. نفذت المرأة تعليمات النملة بحذافرها، وبعد أن شبعت هي والرجل الأول من الرغيف الناضج واصلا المسير لزيارة الأرض برغبة من هذا الأخير، وحملا معهما الشعير والقمح والرحى اليدوية، وفي الطريق وقعت منهم بعض الحبوب فنبتت بعد سقوط الأمطار ونمت وأسبلت، فيما هما واصلا اليسر طويلا إلى أن وصلا إلى المكان الذي يعيش فيه الفتيان التسعة والأربعون مع العدد نفسه من الفتيات بعد تزاوجهم في البيوت التي ابتنوها، إذ وحتى ذلك الوقت لم يكن هؤلاء الفتية يقتاتون إلا من النباتات التي يقطفونها، فعلمهم الأبوان الأولان للعالم (إيماولان ن دّونيت) كيف يعدون ويطبخون الرغيف حسب تعليمات النملة، ولما أكلوا هذا الرغيف قرر الفتية العودة مع الأبوين الأولين إلى النملة (في المكان الذي كانا قد وجدا

القمح والشعير فيه لجلب المزيد منه. وفي الطريق يلاحظان مع الفتية الذين رافقوهما أن الحبوب التي سقطت منهما قد نبتت، بل ونضجت سنابلها، ويدركان أنها نفس الحبوب التي علمتهما النملة كيفية طبخها وأكلها، وقد تبين لهم بعد حفر الأرض أن كل حبة أنبتت سنبلة بها عشرون أو ثلاثون حبة، على ضوء ذلك قرروا أن يستهلكوا فقط نصف الحبوب مستقبلا ويزرعوا ما تبقى.

وبالفعل فقد زرعوا نصف حبوبهم، لكن الموسم كان جافا والشمس لافحة فلم تتفتق أية حبة، وبعد طول انتظار، بحثوا عن النملة ليستفسروا عن السر، فأجابتهم بأنهم لم يختاروا الفصل الملائم، إذ كان عليهم أن ينتظروا انقضاء فصل الصيف وسقوط بعض المطر، فإذا صارت الأرض رطبة مبللة وجب زرعها، فإذا سقط المزيد من المطر فالمحصول يكون جيدا، أما وقد زرعوا البذور صيفا، فإنها تحترق بفعل حرارة الشمس، وتجف فلا تنبت. نفذ الرجال نصائح النملة فأتقنوا شروط العمل الفلاحي، وحصدوا محصولا جيدا"[1].

إن النملة (تاوطّوفت) تلعب في هذا الميث دور الملقن والممدن فهي التي علمت الإنسان وأدمجته في عالم الثقافة بعد أن كان يعيش في الطبيعة على القطاف وأكل النبات، وهي التي علمته كيف يحول الحبوب إلى طحين، وكيف يطبخ منها رقاقات العجين، وكيف يصنع بعض الأدوات، ولقنته أبجديات المعرفة الزراعية الأولية، كما أنها الوسيط بين الأرض وباطنها[2]، وقد دلته على طريق الخروج من العالم السفلي المظلم.

على مستوى المعتقدات والطقوس يعتقد أن النملة تسقي الأموات ماء في قبورهم، وهي فوق هذا وذلك رمز الخصوبة والنعم، ففي أنجرة مثلا، وبعد ذرو الحبوب تصنع منه كومة "تيرشت" ينثر فيه ليلا تراب مأخوذ من سبع قرى مختلفة للنمل بهدف نقل المزايا التخصيبية لهذا التراب إلى كومة الحبوب[3]، وفي سوس يتم الربط بين النمل ووفرة النعم والخصوبة، إذ يقال عن البيت والمكان الذي يكثر فيه النمل إن خيره وفير، بل يعتبر النمل حشرة محترمة، ولا يجوز قتلها أو الجلوس فوق قريتها (أور إيفولكي أد تكاورت ف أومنيد) خوفا من إيذائها، ويعتبرها الفلاحون مؤشرا على المطر.

---

(1) Frobenius, *Contes kabyles*, *op.cit.*, t.I, pp. 33-35.

(2) في أحد ألغاز التوارك يمثل النمل (تايطفت) سرة العالم tubûtt n amadâl على اعتبار أن النملة هي الصورة الدقيقة لما يتوغل في التربة كالسرة تبدو كمدخل لهيكل البدن، وقرية النمل تبدو كأنها تربط التربة بمركز الأرض كما تربط السرة التي تعد المركز الحيوي للطفل المشدود الى أمه بالحبل السري. انظر : *Devinettes berbères*, *op.cit.*, t.II, p.234

(3) E. Laoust, *Mots et choses berbères*, *op.cit.*, p. 397.

ويمثل النمل نموذجا للكدح وتوزيع العمل في الحكايات[1] والأمثال الأمازيغية، بسبب تفانيه في العمل، وهو ما يفسر في الأسطورة شكل جسمه الذي يبدو فيه البطن على مستوى الحزام كما لو أنه سينفصل عن بقية البدن إذ "يحكى في إيحاحان أن القبرة (أكعيوس) والنملة (توضفيت) اتفقا قديما على استغلال حقل مشترك من قمح وشعير، بحيث تتكلف القبرة بالحرث (تايرزا)، والنملة بالحصاد (تامكرا) فيقتسمان المحصول. لكن القبرة (أكعيوس) كانت تخدعها بحيث كانت تأكل البذور (أر اس تشتّا أمود)، وحين آن أوان الحصاد ستكتشف القبرة الحقيقة، فالحقل لم ينبت ولو سنبلة واحدة، ففسخت اتفاقها مع القبرة، وعصبت بطنها (توسّ أديس نس) لتكد وتشتغل بغية توفير بذور الموسم الموالي مكتفية بنصف حبة شعير كقوت لمدة سنة كاملة، ولذلك لا يزال النمل يحمل آثار تلك الأيام العصيبة على مستوى البطن الشديد الرقة حتى ليخيل إليك أنه سينفصل عن بقية الجسم"[2].

وفي الألغاز يرد النمل كرمز للعمل الجماعي والتعاون (تيويزي) والتنظيم الاجتماعي من مثل هذا اللغز القبايلي القائل: أفوس دگ أوفوس، أعقّا أد ياوض أر سوس. وهو أحجية عن النملة جاءت في صيغة مثل عن التعاون والتضامن الجماعي (بالتعاون - وحرفيا يدا في يد - سيصل الحب إلى سوس)، ومن مثل اللغز التالي عن قرية النمل" تاولكا "في القبايل أيضا :

أخام إيشّور
يال تا د اشو تخدم
قّيم ف تگّورت أگّور
أور تسلّت إيـ زضم

أي ما معناه أن البيت (قرية النمل) يغص بالعمال المنشغل كل بعمله في صمت بحيث لا تسمع لأحد ضجة، ولو ترقبت خلف الباب شهرا[3]. وهو نفس المعنى تقريبا الذي يدل عليه اللغز التالي :

(1) (توضفيت تجارا أرغم): مثل أمازيغي من الريف (النملة تجر الجمل) مستمد من حكاية تلقننا كيف أن نملة تمكنت من نقل جمل الى قعر قريتها بعد أن قامت بتفتيته الى أجزاء دقيقة جدا دلالة على عزيمتها وجلدها وطول النفس لديها. انظر Bentolila, *Proverbes berbères*, *op.cit.*, p.23.
وفي أحجية ريفية عن قرية النمل tifrit n tkûdefin ورد ما يلي : myat arf tadef. tdârt ighid war tadef (يدخل مائة ألف، ولا تدخل رجل جدي).

(2) Nadjima Ghozali-Thay Thay, *Contes et légendes du Maroc*, *op.cit.*, p. 99.

(3) Allioui, *Timsal*, *op.cit.*, p. 133.

إيغرم ييون	إنها قرية واحدة
أكراو إيلا	سكانها منتظمون في جماعة
لحسّ أولاش	لكن دون ضجة
لموت تلا	فيها موتى
تيمضلين أولاش	لكن ليس بها قبور
نّعما تلاّ	بها محاصيل وافرة
تاسّيرت أولاش	لكن ليس بها رحى أو مطحنة[1]

فكل هذه الأحاجي تتحدث عن تنظيم النمل الشبيه بتنظيم البشر والمجتمع الأمازيغي في أعرافه تحديدا حيث توزيع العمل والاشتغال بحس جماعي تضامني قوامه ما يعرف بتيويزي.

إن النمل يتبدى كرمز للنظام الاجتماعي الضامن للخصوبة والذي بفضله بارح الناس طبيعتهم الوحشية وانتظموا في مجتمع قائم على التعاون والعمل الجماعي وتبادل المصالح متشبهين بعالم النمل المتميز بدوره بانتظامه في جماعات خاضعة لنظام دقيق وتقسيم مقنن للعمل ذاته[2]، وهذا النظام هو الذي حادت عنه أم العالم الأولى بسبب تسلطها وانفرادها يالقرارات وعدم استشارتها للنملة في أمور الناس، بحيث كان تخليها نهائيا عن الرجوع إليها بعد شيخوختها من أكبر العوامل الممهدة للسقوط الميثي لزمن كوكرا السحري، والإيقاع بالناس والعالم في دوامة الفوضى والصراع واللاتواصل والطبيعة البرية لولا تدخل الشيوخ الذين ردوا الأمور إلى نصابها، وأرسوا قواعد النظام بحكم اتباعهم لنصائح النملة من جديد.

ج - رمـزيـة الـضـرط

يشكل ضرط الأم الأولى للعالم (يمّاس ن دّونيت) العجوز على حزمة الحطب التي امتطتها القطرة التي أفاضت الكأس، وعجلت بانقلاب الأوضاع والانحدار، فالضرط لدى

---

(1) *Devinettes berbères, op.cit.*, p. 420.

(2) الواقع أن النمل في معتقدات الشعوب عموما يعتبر رمزا للنشاط الصناعي والحياة المنظمة في شكل مجتمع، والبصيرة أيضا، وهو ما تؤكده البودية التي تعتبر النمل إضافة إلى كونه رمز الحياة الصناعية رمزا للارتباط الأقصى بخيرات هذا العالم. ويلعب النمل دورا هاما في تنظيم العالم حسب الفكر الكوسموكوني للدوكون والبامبارا بمالي، فهو الذي لقن الناس تقنيات النسيج ومدهم بنموذج مساكنهم التقليدية كما ظلت طقوس الخصوبة مقترنة به لديهم، وفي الزواج المقدس أرض/ سماء في كوسموكونيتهم كان عضو الأرض الجنسي هو قرية النمل انظر الصفحة 462 من قاموس الرموز السالف الذكر والتقارب بين الثقافتين الأمازيغية والافريقية في بعض العناصر ليس غريبا فالتأثير المتبادل بينهما وارد بحكم العلاقات التاريخية والتجارية بين الأمازيغ وشعوب جنوب الصحراء.

الأمازيغ عموما، وفي القبايل خصوصا، مستقبح وشائن ويعتبر من الأمور التي تمس بقواعد اللياقة والأدب، لذا يشعر الضارط بحرج كبير جدا إلى حد أن صار يضرب به المثل في القبايل، فيشبه من تخلى عن كل مشاريعه فجأة، وبدون مبرر ظاهر بمن ضرط في احتفال، فغادره على وجه السرعة محرجا دون أن يحتفل أو يرقص أو يأكل، إذ يقال: (إيفّغ يتنت أم وين إيرضان دي تمغرا)(1).

ولفهم رمزية الضرط لابد من ربطه بالبطن الذي يصدر منه، والبطن كما توضح Lacoste-Dujardin يتميز بالقدرة على الانتفاخ، ولذلك تتم مماثلته في الحكايات بالقرعيات الرطبة(2)، وهو يستوعى بشكل دياليكتيكي (جدلي)، إذ يمكن للبطن الأنوثي الإيجابي القادر على الإنجاب أن يكون بطنا أنوثيا، أو يكون ذكوريا عقيما منفوخا بالهواء والضجيج عوض الانتفاخ الخصب المؤدي للإنجاب كبطن الغولة المتميز بضجيجه أثناء نومها والمنتفخ بكل الحيوانات التي التهمتها طيلة اليوم وتطرحها بعد ذلك بشكل عقيم، من مؤخرتها على شكل براز مما يشكل هزءا وسخرية بالحمل البشري.. فبنفس الشكل المناقض للانتفاخ الإيجابي الولود يمكن أن ينتفخ بطن الإنسان بالفراغ أو بالمواد العقيمة (هواء دنس) وربما هذا ما يفسر الاحتقار الشديد للضرطات التي إذا صدرت من المرأة أساءت إلى شرفها، فتكون مذنبة ومسؤولة عنها..

إن الانتفاخين لهما معنيان متناقضين انتفاخ عقيم للبطن الممتلئ ريحا وانتفاخ مخصب منجب للطفل"(3).

وأم العالم التي كانت ولودا خلاقة انتهى بها الأمر إلى الضرط الذي قلب وضعيتها، وسقط بها إلى مرتبة "ستّوت"، فالضرط ناجم عن انتفاخ عقيم يزكي عقم وعقر أم العالم ولاجدواها وانتفاء قدراتها في الخلق والخصوبة، إن الضرط يعتبر إذن هزءا بالأفعال الإنتاجية، ويبرر بالتالي انحدارها إلى مرتبة الأمة بعد أن كانت سيدة العالم، فبفعل هذه الضرطة توقف الزمن الميثي، وتم السقوط، تماما كما تحول الخبز إلى حجر بفعل مسح المرأة براز طفلها به في ميث أصل الحجر وبقعة القمر(4)، وسقط الإنسان إلى مرتبة

(1) Y.Nacib, *Dictons et proverbes kabyles, op.cit.*, p.106.

(2) وقد سبقت الإشارة للعلاقة بين القرعيات وبطن المرأة في هذا الكتاب.

(3) Lacoste-Dujardin, *Le Conte kabyle, op.cit.*, p. 295.

(4) انظر نص الميث مفصلا برواياته المختلفة في دراستنا أصل الحجر والقرد والدموع بكتابنا دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي.

الحيوان القرد في ميث أصل القردة بسبب تبرزه في الكسكس أو بسبب عجن المرأة الخبز بمؤخرتها أو مسح رجل برازه باسفنجة (فطيرة) beignet.

هذه الميثات في مجملها تجمع على إدانة المؤخرة وما يصدر عنها (ضرط، براز)، وتربط السقوط والانمساخ والعقم[1] والانقلاب في الأوضاع بها، كما يربط الميث بين ظهور الشرج (تاخنا) كرمز للدنس وبين فقدان البشر للخلود الأبدي وحالة الطهر الأصلية" فقد كانوا – كما يقول الميث القبايلي – طاهرين. ومع أنهم كانوا لا يموتون، فقد كانوا لا يطعمون أبدا (مثل آلهة اليونان القديم). وفي ذلك العهد لم تكن في الجسم البشري أية منافذ، والمرأة، مثل حواء والتفاحة، هي التي رأت برتقالة، فدفعتها شراهتها إلى التقاطها والتهامها. وبسببها اضطر الخالق إلى إحداث مخارج بجسدها، فخلق الفم والشرج. ولذا فإن البشر محكوم عليهم بطرح ما يأكلون. والجسد مجبر على التخلص من القذارة. وهكذا بسبب الأغذية المتلاشية وامتصاصها فقد البشر ملكة الخلود ليصبحوا معرضين للفناء"[2].

والمؤخرة توحي بنقيضها، وهو الأمام (القبل أو الذكر) الذي قد يشكل مصدر خصوبة ولذة (فهو عضو الإنجاب) لكنه أيضا قد يكون مصدر دنس حين يتعلق الأمر بإفرازات الطمث بالنسبة للمرأة[3]. والمؤخرة والأمام معا يشكلان الأسفل في علاقته بأعلى الجسد، مما يجعل الجسد ممثلا رمزيا للهرم والتراتبية الاجتماعية، ويجعل منه حلبة رمزية للرهانات الاجتماعية والصراعات الايديولوجية. كيف ذلك؟

إن أم العالم، وبعد ضرطها الذي توج أعمالها الشريرة، انقلب وضعها، فانقلب الكون تبعا لذلك، إذ أقصيت إلى أسفل التراتبية الاجتماعية، فانحدرت إلى درك العبودية (باتت في مستوى الأمة المستعبدة) لما فقدت رأسمالها الفعلي والرمزي (أي رأسمال الأمومة الخيرة التي تحظى بإجلال كبير) لتمثل الأنوثة السلبية (أي العقيمة) التي تجسدت في

---

(1) في بعض طقوس تاغنجا التي عرضت لها في دراسة عن الممارسات المرتبطة بالاستمطار والميث المفسر لها في كتاب دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي أنه إذا أريد استيقاف المطر فإن النساء توجهن مؤخرتهن عارية نحو السماء في بعض المناطق، ويرينها فروجهن إذا أريد استثارة أنزار، ففي هذه الطقوس يستدعي الفرج المطر / الخصوبة، ويستدعي الأست الجفاف والعقم.

(2) T. Yacine, *Chacal ou la ruse des dominés, op.cit.*, p.88.

(3) يعرف الطمث في الأمازيغية بتوريات euphémismes يراد بها التغطية عن الشؤم والدنس والنجاسة الذي يوحي به فيسمى في القبائل بتاردا (الغسل) من فعل يارود (تطهر، اغتسل) وايسليلان (الاغتسالات) في الأطلس والريف من فعل ايسليل: اغتسل.
ويقول الميث الأمازيغي القبايلي أن الطمث كان في الأصل شأنا ذكوريا، فقد كان الرجل يحيض من إبطه، لكن حرص المرأة على شرفه كان السبب في انتقال الحيض اليها، لقد كان الرجل يضع تحت إبطيه خرقا من الثوب، ويضطر الى الصاق ذراعيه بجسده كي لا تسقط منه، وهو ما حصل له في غفلة منه ذات مرة في مجلس جماعي، مما دفع بالمرأة إلى المبادرة بالتقاط الخرقة وإخفائها بين فخديها حماية لعرضه، ومنذئذ و هي تحيض بدلا منه.

شخص ستّوت، الساحرة العجوز المشؤومة، وميث أصل العبيد مثلما أورده فروبينيوس دائما، يؤكد هذا الارتباط بين العبودية والانقلاب الاجتماعي، وعلاقة كل ذلك بالمؤخرة، وبتمثل الجسد.

فالوضعية الدونية للزنوج حسب الميث تعود إلى طبيعتهم ومصدر نشأتهم المضادة للطبيعة والمرتبطة بالبراز والمؤخرة (مؤخرة فرعون العملاق)، فالاعتقاد السائد عنهم في القبايل أيضا هو "أنهم يحبون تناول الفول، إذ يتم التعرف على العبيد في الحكاية من خلال نهمهم للفول، والمرأة الحرة هي التي تتناول التين، أما الأمة فتأكل الفول، بحيث يعتبر عنصر التمييز بينهما عنصرا ثقافيا في غاية الكمال، وإذا كانت الزنجيات (تيويوين، تيكلاتين) يفضلن الفول، فالمفترض فيهن أن يصدرن غازات دون أن يعرضهن ذلك الفعل لأية عقوبة، بينما الأحرار يتم في المقابل إسقاطهم فورا من وضعهم الاجتماعي بسبب ذلك"[1]، وضرط الأم الأولى للعالم في رواية Ibouziden يرجع إلى إكثارها من أكل الفول فانتفخ بطنها (بزڭن ديڭس إيباون) انتفاخا عقيما يتعارض مع انتفاخ البطن بالحمل، مما يجعلها تتماهى مع الأمة (تاكليت) بعد أن كانت سيدة، ومما يفسر ترديها وانقلاب وضعها عقب ذلك، وهو ما يؤكده ميث "بابainوبا" الشيخ الذي سبب الفضيحة بمخالفته القاعدة حين ضرط، ومما زاد الطين بلة أن ذلك حدث في اجتماع عمومي assemblée ، وقد عوقب بأن ظل ملتصقا بإحدى الصفائح الحجرية لساحة منتدى القرية، فنقله سكان القرية إلى وسط الغابة، وبنوا حوله كوخا. وهكذا صار الشيخ منقطعا عن العالم لا يربطه بالثقافة والبشر سوى حفيدته التي كانت تزوره وتأتيه بالطعام، وكانت قبل أن تدلف إلى الكوخ تناديه أن افتح الباب يا بابينوبا (لّي يين تاكّورت أبابا ينوبا)[2]، وتحرك أسورتها حتى يتعرف جدها عليها، غير أن غولا انتبه إلى الأمر، وبعد فشله في المحاولة الأولى في تقمص شخصية الفتاة بسبب صوته القوي، تصنّع صوتها بعد استشارة أحد الشيوخ الذي نصحه بأن يدهن حلقه بالعسل فيستلقي فاغرا فاه بحيث يتسلل النمل إليه، وينحنح حلقه ليرخم صوته، وهكذا انخدع الشيخ بابينوبا الذي فتح الباب له ليتسلل إليه الغول ويلتهمه، وحين اكتشفت الفتاة الحقيقة، أسرعت إلى قومها لتخبرهم بما حدث، فحرّق الناس بقايا

(1) T.Yacine, *Les Voleurs de feu, op.cit.*, pp. 147-148.

(2) كانت الفتاة تنادي الجد أن يفتح باب الكوخ فيرد عليها طالبا إياها أن تحرك أسورتها cencen tizbgatin nem a yelli حتى يتأكد من أنها هي بالفعل مخافة أن يتقمص الغول شخصيتها، وهو ما حدث بالفعل، وهو موضوع أغنية الفنان الأمازيغي الجزائري الكبير «ايدير» المعروفة باسم أبابا ينوبا.

الشيخ، مما شكل أصل أول شجرة بلوط في العالم[1] ظهرت في الموضع الذي تم فيه الحرق.

قبل السقوط	خبز على الأرض	فتى وكسكس	فرعون والفاصولياء	خلود البشر	أم العالم – سيدة	بابا ينوبا بين الجماعة
علة السقوط	تدنيس بالبراز	تدنيس بالبراز	شراهة وبراز	شراهة وتبرز	ضرط	ضرط
النتيجة بعد السقوط	حجر (ميث أصل الحجر)	قرد (ميث أصل القرد)	الزنوج (ميث أصل السود)	موت ودنس البشر (ميث علة الموت	عجوز مسودة (ميث كوكرا)	بابانيوبا مع الغول (ميث أصل البلوط)

ويتجلى من خلال المرويات المسرودة اشتغال الإيديولوجيا عبر الميث في تأنيث السقوط الذي يصدر عن إيديولوجية ذكورية ذات نزوع إلى الهيمنة وتكريسها وجعل المسودين طائعين يتقبلون انخراطهم في نظام يحتلون فيه مواقع المهيمن عليهم، فالميثولوجيا من هذه الوجهة ترسخ في النساء القناعة بالانصراف إلى عالمهن الخاص، والإعراض عن كل نشاط ذكوري، لأنهن المسؤولات عن الخطيئة، فالمرأة هي المسؤولة عن تحول الخبز إلى حجر، وعن ابتعاد السماء عن الأرض (امرأة حمقاء)، إضافة طبعا إلى إبطال الزمن الفردوسي لكوكرا، وانتقال دنس الحيض إليها، كما أنها سبب الموت وفقدان البشر لإمكانية الخلود، بينما كان الرجال السبب في تحول الرمال (رمز العقم والجفاف المطلق) إلى ذرة بيضاء Sorgho وجلبان Pois (وهي حبوب ترمز للوفرة والخصب) في ميث قبايلي[2].

(1) في رواية تاسعديت ياسين التي أوردتها مختصرة في كتابها *Les Voleurs de feu* السالف الذكر من بقايا الشيخ المرمدة نشأت شجرة البلوط الأول في العالم، وفي الرواية التي دونتها طاوس عمروش في كتابها Grain magique يتم إحراق الغول، وليس بقايا الشيخ، ومن موضع الحرق نبتت شجرة بلوط بعد سنة من ذلك.
ولهذه الأسطورة أثر في المغرب أيضا وتسمى في تينجداد باسم tellizegh حيث يعرف الشيخ فيها باسم بابا قسي براني حسب لحسين ايدفلاون، انظر العدد 61 من جريدة تامازيغت.

(2) يقول الميث إن جماعة من الرجال خرجوا طلبا للقوت، وملؤوا أكياسهم بالرمل تحول خلال عودتهم الى ذرة بيضاء وجلبان لأن الخالق أمدهم بالعون رفقا بهم، ومنذئذ ظهر الجلبان والذرة البيضاء، وصار ينبت بكل البلدان على الأرض بعد أن انتشر sg imirn ad ibda ujilban d ibcna ad ittmghay di mkul tamurt ، انظر:
Lacoste-Dujardin, *Le Conte Kabyle, op.cit.*, p.175.

كما أن تقابل (إبط / فرج، أعلى / أسفل) يمثل بشكل ما قلبا للمواقع بين الرجل والمرأة، لقد صار الطهر علويا، وصار الدنس سفليا مرتبطا بالمرأة، ويذكرنا قلب المعادلة هذا بقلب الرجل لوضعية المضاجعة الجنسية في ميث الانبثاق وتأسيس المجتمع، حيث كانت المرأة علوية مهيمنة، فانقلب وضعها لتصبح خاضعة وسفلية في العملية الجنسية.

3 - الجسد في الثقافة الأمازيغية

يتضح الآن أن الجسد يخضع للتراتبية الاجتماعية، ويراد منه أن يشكل مرآة للمجتمع كما تتصوره الايديولوجية الذكورية فتسقط عليه صورها وتمثلاتها بحيث يكون ممثلا للجسد الاجتماعي أيضا، ومجسدا لصراع موازين القوى بين المهيمنين والمهيمن عليهم، وتنعكس عبره التقابلات الأساسية المحركة لدينامية المجتمع التقليدي: خصب/عقيم، أبيض/أسود، رجل/امرأة، سائد/مسود، طاهر/نجس. وهو بالتالي خاضع لرؤية سياسية للعالم تسند إليه مراتب عليا وسفلية، بحيث توحي الأجزاء التي تدخل ضمن الأسفل بدلالات سلبية، وتحيل على العالم الداخلي الحيواني المكبوت في مقابل العالم الاجتماعي الخارجي العام والرسمي العلوي، بل إن بعض التنظيمات القبلية والاجتماعية تستعير أسماءها من الجسد ذاته، فالعظم (إيخسّ) يعد لدى الأمازيغ مقر الحياة والروح، لذا لا يجوز تكسيره[1]، وهو يطلق على العشيرة Clan التي تضم كل الإخوة والأقارب والأحفاد الذين تربط بينهم قرابة دموية أو تحالفية، ويشكلون مجموعة أسر، ويعيشون منفصلين، واليد (أفوس) يطلق على العائلة الموسّعة بسوس، ولدى إيموهاغ (التوارگ) تسمى كونفيدرالية القبائل بتاغما[2]، وتاغما هي الفخد.

(1) Laoust, *Contes berbères du Maroc*, *op.cit*., p.145.
في رواية أوردها Stroomer للحكاية المعروفة جدا عن اليتيمين اللذين أضلهما أبوهما في الغابة بضغط من زوجته، والتي تشكل أصل المثل المعروف yugel asn iqqejder gh uxsay لأنه علق لهما بداخل يقطينة (أخساي) عظاية (ايقجدر) أوهمهما أنه سوف يعود إذا تحرك، لجأ اليتيمان الى صخرة كانت ترتفع بهما كلما رددا: all all a taghrat igigilen tteghbennin (ارفعي ايتها الصخرة اليتيمين المعذبين) وتقدم لهما طبقا به عظم وذبابة يحذرهما صوت خفي من تكسير العظم، لكنهما لما كسراه ذات يوم من باب الفضول كفت الصخرة عن الارتفاع وإمدادهم بالطعام، (وبالتالي توقفت عن لعب دور الأم)، وانفتح سبيل الغولة إليهما، إذ استبد بهما الجوع، ولم يجدا بدا من أن يأويا الى مغارتها طلبا للطعام حيث تمكنت من الامساك بهما لكنهما في النهاية نجحا في إحراقها وصرع زوجها «أغزن» بجعله يلتهم سكة محراث (تاكرسا) ليرثا البيت والقطعان التي تكفل الفتى برعيها، وذات يوم يعود فلا يجد أخته التي يخطفها فارس بعد سحبها من شعرها المتدلي من سطح البيت، فيذهب للبحث عنها. انظر:
Stroomer, “Onze contes berbères en tachelhiyt d'Agadir”, *Etudes et Documents Berbères*, n° 15-16, 1998, pp.115-140.

(2) H. Claudot -Hawad, “Touaregs : l'identité en marche”, *Etudes et Documents Berbères*, n° 14, 1996, p. 226.

أما الأسنان (توغماس، أوخسان) فتوحي الطقوس والأساطير الأمازيغية بوجود علاقة بينها وبين العلاقات العاطفية أو الجنسية المباشرة أو غير المباشرة، بحيث تعد رمزا للعقد أو الرباط العاطفي الذي يربط بين الأفراد الذين تجمع بينهم علاقة قرابة جنسية أو عاطفية، ولذلك يعبر في سوس عن التحلل من هذا الرباط العاطفي الذي يجمع طرفا بالقريب له كّيسغ د أخس نس (لقد انتزعت سنه) بما يفيد "أنني في حل من أمره، ولم يعد تربطني به أية وشيجة حميمية"، فانتزاع السن رمز لتفكك الصلة بين الطرفين، وفي تفسير الأحلام الشعبي بسوس أن من رأى في منامه أنه خلع ضرسا، فذلك نذير شؤم على أن أحدا من ذويه وأقاربه سيموت.

ومما يؤكد ذلك على صعيد الطقوس أن المرأة التي تريد منع زوجها من الزواج بعدها (إذا كانت مثلا مريضة موشكة على الموت) في القبايل، تعمد إلى طقس سحري يراد منه جعله عاجزا جنسيا[1]، فلا يستعيد ذكورته إلا إذا انتزع ضرسا من الميتة ليحرقها لكي تتصاعد منها الأدخنة التي يتعين أن يستنشقها.

فالأسنان في هذا الطقس هي التي تذهب بالذكورة معها إلى القبر. وعملية التدخين أو التبخير التي تحرق فيها الضرس المنتزعة يفترض فيها أن تنطوي على الذكورة التي تتم استعادتها من قبل صاحبها بالاستنشاق.

وتلاحظ Plantade في كتابها السالف الذكر حول حرب النساء في الجزائر وجود صلة واضحة بين أسنان النساء وعلاقات الرجل بالمرأة، فعقد الوفاء أو الإخلاص بينهما المرموز له بالسن النسوية لا يفسخ إلا بالقضاء على هذه الأخيرة (السن)، وفي هذا الطقس لا يسترجع الرجل حريته إلا بعد تحريق ضرس زوجته، إن العلاقة بين الرجل والمرأة في الطقس القبايلي يرمز إليها بضرس المرأة، وحين يتم إحراقها فإن الرابطة تنفسخ.

وهذا الارتباط بين الأسنان والعلاقات الجنسية يتجلى أيضا على صعيد الميثولوجيا، ففي ميث أصل اليهود (أودابن) تتناول النساء اللواتي توفي أزواجهن في معركة، ولم يعثرن على جثتهم خلطة تتكون من سن الحلم مع قطعة من عظم الكتف الأيمن منتزعتين من جثة

(1) يتمثل هذا الطقس في قياس المرأة طول ذكر زوجها أثناء نومها بدون علم منه بواسطة خيط السدى (إيلني)، فتدخله في وعاء من طين وتطبخه ثم تغلقه بواسطة غطاء متخذ من عجين السميد semoule وتذهب به الى المقبرة حيث تودعه في فتحة قبر قديم قائلة: أدفنك كما ندفن الموتى تحت الأرض.

أي رجل مسحوقتين وممزوجتين بقطرات الماء والحناء لمدة أسبوع، مما أتاح لهن الحمل منهم في اليوم الثامن من استهلاك الوصفة، ووضعن أطفالا شكلوا أصل اليهود(1).

إن سن الموتى المذكورة التي تم أكلها بعد سحقها ومزجها ببعض العناصر تمثل ذكورة الرجل التي بفضلها أخصبت النساء وحملن، فإن كان الرجل يستعيد ذكورته باستنشاق دخان ضرس زوجته الميتة، فإن النساء في هذا الميث يستعدن ذكورة الرجال الضرورية لإخصابهن بأكل مسحوق أسنانهم، وفي حالتي الأكل والاستنشاق معا يستدمج الشخص مزايا هذه الأسنان.

وفي ميث أصل الكلاب والبراغيث كما دونه فروبينيوس أيضا تتجسد هذه العلاقة، ويروي أنه" ذات يوم تم رمي عظم وعرق لحمي على كومة من الأزبال مع الرماد المنبعث من موقد المنزل، وحين تناهت حرارة كومة الأزبال إلى الليف اللحمي تحول إلى برغوث، فبدأ يقفز ويقفز فوق العظم الذي بدأ بدوره ينبح لأنه لم يحتمل حرارة الأزبال، وهكذا ظهر الكلب في هذا العالم، وسط الرماد وحرارة الأزبال. أما ربة البيت فقد سمعت نباح الكلب المتولد عن العظم، فحملت إليه بعض فضلات الكسكس لإطعامه، ورمت ببعض بقايا العظام قربه، تناول الكلب بعض الكسكس، لكنه اشتم رائحة العظام فأعرض عنه ليبدأ بقرشها وقضمها.

بعد ذلك شرد الكلب لبضعة أيام، ليكتشف خلال تجواله أن كل الحيوانات والبشر تتشكل من زوجين ذكر وأنثى، إلا هو. وأثناء قضمه لبعض العظام مرة أخرى بقيت سن من أسنان الحلم لديه منغرزة في العظم دون أن ينتبه لذلك، فتحول العظم تبعا لذلك إلى أنثى الكلب فنزا عليهالأنها كانت متهيجة أكثر منه، لكنها تشبثت بعضوه، ولم يتخلص منها إلا بعد أن وقع إشباعها، ولذا لا يزال الكلاب يجدون صعوبة في تحرير أعضائهم الجنسية من عضو الأنوثة مالم يتم إشباع الإناث جنسيا. بعد ذلك التحقت الكلاب بمنازل البشر ومعها البراغيث لتعيش مع الإنسان وعالة عليه حتى الآن"(2).

إن الكلبة الأنثى (تايديت)(3) قد صدرت من سن الكلب لتصير مباشرة شريكته جنسيا، كما أن النساء أنجبن بفضل استدماج /أكل أسنان الرجال مسحوقة فشكل أبناؤهن أصل اليهود، والرجال استعادوا ذكورتهم في الطقوس بإحراق واستنشاق الضرس.

---

(1) Frobenius, *Contes kabyles*, *op.cit.*, t.I, pp.86-87.

(2) *Ibid.*, p. 46-47.

(3) لعله من المثير أن تسمى الناب canine في سوس (أشتوكن) ب «taydit».

والميثان معا (أصل اليهود، وأصل الكلاب) يجعلان من العظام (إيخسان) مصدرا تتولد منه الحياة، وهي التيمة التي نجدها في الحكايات حيث تستمر الحياة عبر العظام كما هو الحال بالنسبة لحكاية الأم التي مكنت عظامها من تغذية أبنائها بعد موتها(1).

وتجدر الإشارة إلى أن دراسة الحكاية الأمازيغية توقفنا على علاقة أخرى بين أصبع القدم تيفدنت والإنجاب لدى المرأة، ففي بداية حكاية بعنوان (لبروج إيوراغن) دونها Pellat من أيت سغروشن(2) بقيت امرأة زمنا طويلا بدون خلف من زوجها، فتضرعت إلى الخالق أن يرزقها طفلا ولو صدر من إبهام رجلها، وبالفعل فقد انتفخ إبهام رجلها (تيفدنت) ثم تفتق خلال أيام عن طفلة أخفتها أمها في صندوق وهو ما حدث أيضا في حكاية تاتتبيرت تاوراخت في أيت أونير، فقد تعثرت المرأة، وأصيبت في إبهام رجلها أيضا الذي صدرت منه بيضة فقست عن فتاة فائقة الجمال.

وفي حكاية واسعة الانتشار بشمال افريقيا أورد لاووست رواية عنها بعنوان مغامرة اليتيمين(3)، يتطوع الثعبان أو يبعثه الأسد من بين وحوش الغابة لاستطلاع ما فوق الشجرة في كل روايات الحكاية بالقبايل وشنوة بالجزائر والأطلسين الكبير والمتوسط بالمغرب على الأقل، فيمتص الإبهام من قدم المرأة الحامل التي لجأت مع طفلتها إلى أعلاها، فتضع رضيعا على الفور، وتموت بعد أن سرى السم في بدنها، فامتصاص أصبع القدم أعقبه الإنجاب السريع، وهو موتيف يربطه لاووست بممارسة أمازيغية تتمثل في تسهيل الوضع بدلك إحدى القريبات لإبهام قدم الزوج وتقديم الماء الذي تم استعماله في ذلك للمرأة الواضعة لشربه(4).

وقد أشار لاووست في سياق آخر ضمن تعليقه على الحكايات الأمازيغية المغربية إلى إجراء رصده في بعض الحكايات العجيبة يتعلق باستخراج جثة البطل الملتهمة من جسد السعلاة أو الغول أو أي كائن فوق طبيعي آخر عن طريق شق بطنه أو عن طريق سحب إبهام الرجل(5) في ما يمثل تجددا للميلاد régénération أو طقس تبدئة أو تلقين Initiation.

(1) حكاية بويدميمن التي تجد رواية لها ضمن هذا الكتاب، وفيها ان نقي عظامها هو المادة التي مكنت رضيعها من النمو بسرعة مذهلة، كما هو حال الأم في حكامة تافوناست ن ايكوجيلن التي تطعم أبناءها من قبرها ضمن هذا الكتاب (الفصل المتعلق بالحيوانات وأساطيرها).

(2) C. Pellat, *Textes berbères dans le parler des Ait Seghrouchen de la Moulouya, op.cit.*, pp.30-37.

(3) Laoust, *Contes berbères du Maroc, op.cit.*, t.II, p. 225.

(4) *Ibid.*, p. 229.

(5) *Ibid.*, p. 148.

كما أن الشعر بالنسبة للأنثى يعد رأسمالا رمزيا وصفة جمالية سامية محملة برمزية الخصوبة والأنوثة الإيجابية، وقد أشار Coller إلى ممارسة أمازيغية تستهدف الخصوبة، وتتمثل في اختيار فتاة تمتلك أطول الشعر بالقرية، وجعلها تستلقي في الثلم الأول (أضرف امزوارو) بالحقل حتى يكون المحصود من السنابل طويلا مثل شعرها[1]، فثمة تشابه بين الشعر والعشب، وهو ما تنم عنه الأحجية التالية عن الشعر بسوس : (توگا أور إيسّمغي واكال)، عشب لم تنبته الأرض، ونجد بالحكايات إطراء على الفتاة (بطلة الحكاية) ذات الشعر الطويل التي ينتهي بها الأمر إلى الزواج من فارس (أمناي) أو من ابن الملك (مّيس[2] إيويس ن -أوگلّيد)، إما لأنه وجد شعرة لها بالنهر أو منبع الماء حيث يورد فرسه (مثلما حدث في حكاية تيرباتين ن أومازير بالجنوب الشرقي[3]، وزالگوم القبايلية مثلا)، فأقسم أن يتزوج من صاحبته، أو أنه مر على بيتها، وهي تمشط شعرها على سطحه، فطلب منها أن تسقيه بواسطة ذؤابتها الطويلة المتدلية، بعد أن تفرغ ماء الدلو عليها ليسحبها بواسطته، ويخطفها إلى قصره بغير علم أخيها في حكاية اليتيمين المعروفة[4]. وفي حكاية (نونجا مع تامزا) برواياتها الريفية ترفع الفتاة أخاها الذي جاء يبحث عنها من أسفل مسكنها مع الغولة بواسطة ظفيرتها الطويلة (أشوّاف أزيرار)[5]. كما تمت الإشارة إلى حكاية الفتاة التي تغطي جسدها بشعرها في ما دونه C.Pellat من أيت سغروشّن، وقد قدم فيها الفتى شعرة واحدة منها لأبيها، فوافق على تزويجها له، مما يؤكد القيمة الاعتبارية الكبرى الذي يحظى به شعر الفتاة المقبلة على الزواج. وفي حكاية ميثية باسم "باعليلي"[6] تعلل عقم البغلة باتخاذها للشعر الطويل لفتاة ذكية ذيلا لها، وهي في بداية أحداثها تلتقي بحكاية تاربيت أومازير المشار إليها، يتعلق الأمر بأبوين يريدان السفر دون مرافقة ابنتيهما، وكانت إحداهما ذكية (تيمشويت) وذات شعر طويل جميل، والثانية بلهاء (تامعضورت)، فكلفاهما بغسل كرتين من صوف في نهر حتى تبيض السوداء منهما وتسود

---

(1) Coller, *Essai sur l'esprit du berbère marocain, op.cit.*, p. 321 et Laoust, *Contes berbères du Maroc, op.cit.*, t.II, p.225.

(2) ففي حكاية زركنا التي سبقت الإشارة إليها تتخلص زوجة أخيها منها غيرة من جمالها المتميز بالشعر الطويل azzar ighezzifen بأن وضعت لها عقربا ضمن طعامها الذي تعودت على أكله كل مساء من الرعي، فلسعها وسقطت وظنها أخوها ميتة، فوضعها في صندوق، ثم حملها إلى الغابة حيث تركها هناك، ومر بها الملك وكشف عن الصندوق ووجد به جسد الفتاة ممددا ومغطى بشعرها الطويل فانبهر بجماله.

(3) Ag Wawlkaz, *Contes berbères, op.cit.*, pp.71-75.

(4) Stroomer, “Onze contes berbères en tachelhiyt d'Agadir”, *op.cit.*,

(5) انظر النص الكامل لهذه الحكاية بكتاب اشكاليات وتجليات ثقافية بالريف السالف الذكر، ص: 124-126.

(6) Baolili,“ Xdamc Brahim”, *Tawiza*, n° 57, janvier 2002, p.5.

البيضاء، وفي المساء عادتا بعد كلل إلى البيت، غير أنهما لم يجدا غير كلبهما إضافة إلى مرآة، لذا ينتهز الغول "خوّ" الفرصة للتحرش بهما في كل ليلة قائلا : "باعليلي ستّاغ تيرباتين ن أومازير ن أومازير"، غير أن الكلب يمنعه كل مرة من الوصول إليهما، ويرد عليه: "باعليلي أور تستّات تيرباتين ن أومازير ن أومازير"، فيتراجع. لكن البلهاء ذبحته في غياب الذكية التي كانت تخرج نهارا للبيت عن أبيها، غير أن قطرة من دمه علقت بالمرآة صدت الوحش بنفس الرد، ولما مسحت قطرة دمه التي علقت بالمرآة، لم يعد من عائق أمام الغول الذي دلف إلى البيت، لكن الذكية تظاهرت بالترحيب به، ووعدته بالزواج شريطة أن يتم الاحتفال بالزفاف برقصة أحيدوس من أعلى صخرة (أغوليد) طبقا لعرف أوهمته به، إذ تمكنت من دحره من فوقها فقتلته. فغادرت المكان مع أختها، وبحلول الظلام آوتا إلى مكان لاح فيه نور، إذا به بيت " تارير" حيث طلبتا منها أن يبتن الليلة عندها، فهيأت لهما وجبة (تاروايت)[1] بلبنها، كانت الذكية منهما تتظاهر بأكلها، وترمي لقماتها عبر كوة البيت زاعمة أن أمها نصحتها بتناول العشاء قريبا من النافذة، بينما كانت أختها تأكل بشراهة. وقبل أن تخلدن إلى النوم، علمت الذكية من السعلاة" تارير "أن من علائم استغراقها في النوم أن تسمعن أصوات الحيوانات المختلفة في بطنها، وعن الكرات المعلقة بركن الحصن علمت منها أن إحداها للثلج (أدفل) والثانية للمطر (أنزار) والثالثة للريح (أزوو). فلما سمعتا صياح الحيوانات حملتا الكرات، وهربن فطاردتهن السعلاة بعد استيقاظها، وفي الطريق تعبت البلهاء بسبب حليب السعلاة (الذي توثقت به رمزيا)، فآوت إلى مغارة حاصرتها بها تارير حيث افترستها، لتلاحق بعد ذلك الذكية التي واصلت فرارها، وكانت الفتاة ترميها بكرات الريح ثم الثلج على التوالي، ولما كادت تمسك بها صادفت الفتاة الطريدة بغلة (تاسردونت) حكت لها عن أمر السعلاة، فاقترحت عليها البغلة أن تساعدها شريطة أن تمنحها شعرها الطويل الجميل (أدلال إيغزّيفن إيغودان)، وهو الأمر الذي قبلته الفتاة مكرهة، إذ قصته وهي دامعة العينين، وسلمته للبغلة لتتخذه ذيلا لها. ثم أدخلت الفتاة بين ساقيها لحمايتها (تاسيتّ تكَرتّ س كَر إيضارن نس)، فلما أدركتهما تارير طلبت من البغلة تسليم الفتاة لها، فرفضت لأنها في حماها، وحين حاولت انتزاعها منها عنوة ركلتها البغلة ركلة قوية أردتها قتيلة (توتتّ تسردونت س يات تيقّرت، تسغرت) فدعت لها بالعقم قائلة : «تسغرت يّي، أد يسغر ربّي تيميط نم». ولهذا السبب لا تلد البغلة : (هان ماخ ألّيگ دا أور تتّارو تسردونت).

(1) تاروايت هي نوع من الجريش أو نقيع الحبوب السميك .

إن عقم البغلة (تاسردونت) مرده إلى أنها جعلت رمزا من رموز الأنوثة والخصوبة، وهو الشعر بمثابة ذيل يشكل هزءا بالخصوبة أو رمزا مضادا للخصوبة anti-fécondité ، وبالتالي مرادفا للعقم، ألم يحترق القط كرموشّ بالنار المعقمة بدءا من ذنبه؟

ويمكن فهم هذا المعطى في الحكاية على ضوء ما ذكره لحسن ايت لفقيه من أن الشعر هو معيار أساسي لاختيار الزوجة بالأطلس الكبير الشرقي، فالمرأة، بتعبيره، تنكح لشعرها[1]، إذ يميز في الأطلس الكبير حسب الباحث بين الشعر المرتبط بالجمال، ويسمى "أشكوك" أو"أزَار"، والشعر المرتبط بالتبرك، ويسمى "أدلال". فـ "صاحبة "أدلال" أو "ٌّم أودلال" هي العروس التي تدخل بيت الزوجية فينقلب الوضع في إتجاه إيجابي فيحل الغنى محل الفقر، وتعم الخصوبة ويزول العقم، ويسود الفرح ويذهب الحزن. وبإختصار، تصبح بيت العروس صاحبة "أدلال "بيت المال والرجال"[2]. إن شعر المرأة، في إعتقاد سكان الأطلس الكبير الشرقي، يتصل مباشرة بعالم الأرواح فيجلب الخير الذي يتجلى في المال والبنين ووفرة الماشية وازدهار الأسرة، ويحدث العكس إن كانت المرأة تحمل شعرا آخر مناقضا لـ "أدلال" ذي علاقة بالأرواح الشريرة، يطلق عليه "أونزا"حيث تكون مجلبة للويلات من مرض وجوع وهلاك على بيت زوجها[3]، وأونزا هو مؤنث لـ "تاونزا" التي هي مرادف للسعد[4] لدى كل الأمازيغ تقريبا، والتي يعتبر قصها من قبل العريس خلال احتفالات الزفاف في بعض المناطق الأمازيغية إحدى طقوس الانتقال لدى المرأة من فتاة عزباء إلى ربة بيت.

وتجدر الإشارة إلى أن طريقة تصفيف الشعر تعتبر علامة فارقة في العالم النسوي لدى الأمازيغ، فلدى الفتيات في إيسافّن تسمى طريقتها تاكّورت (الباب، المدخل)، لأنها تكون مدخلا إلى خصوبة وجمال الفتاة، وبابا مفتوحا للراغب بالتقدم إليها، وعلامة على بلوغها وعذريتها وقابليتها للزواج، خلافا للمتزوجات اللواتي يغطين رؤوسهن دلالة على أنهن مقيدات بالزواج. كما أنه بإيحاحان مثلا يسمى شكل تصفيف شعر العروس بعد الزفاف باسم تاكفّوت، وتاكفّوت هي النبتة[5]، وتحديدا نبتة الشجر أو البقول حسب

(1) لحسن ايت لفقيه، إملشيل : جدلية الانغلاق والانفتاح ، ص. 62 .
وتجدر الإشارة الى أن طريقة تصفيف الشعر لدى الفتيات في ايساقن بسوس تسمى تاكورت (الباب، المدخل)، لأنها تكون مدخلا إلى خصوبة وجمال الفتاة، وبابا مفتوحا للراغب بالتقدم إليها، وعلامة على بلوغها وعذريتها وقابليتها للزواج، خلافا للمتزوجات اللواتي يغطين رؤوسهن دلالة على أنهن مقيدات بالزواج.

(2) نفس المرجع، ص. 63.

(3) نفس المرجع والصفحة.

(4) يقال عن الشخص الذي نعتقد أنه حسن الحظ أو يجلب الحظ بسوس: tfulki twnza ns.

(5) Nico van den Boogert, *«La Révélation des énigmes». Lexiques arabo-berbères des XVII° et XVIII° siècles, op.cit.*, p.85.

محمد شفيق[1]، علما أن من طقوس العرس بنفس المنطقة أن يوضع على رأس المرأة حين زفافها غُصين صغير لشجرة، كما يوضع نفس الغصين على قمة كومة الحبوب بعد الذرو وجمع المحصول فيما يعرف في نفس المنطقة بتامغرا ن تيريت أي عرس كومة الحبوب في البيدر، وهذا الغصين يفسر على ضوء رمزية الشجر والنبات الموحية بالخصوبة والتجدد والحياة والانبعاث .

بالنسبة للرجل نجد في حكايات أمازيغية البطل الأقرع (أمجّوض) أو المتظاهر بالقرع أحيانا المتهكم منه ينجح في خلافة ملك البلاد والزواج من ابنته (إيلّيس ن أوكلّيد) بعد أن قام بمأثرة عجز عنها رجال القوم بأكملهم[2]، ويتبدى فيها بمظهر إنسان ذي حس ابتكاري، وقد يكون أميرا جذابا، مما يؤكد أن شعر الرأس ليس من أمارات الفخار لدى الأمازيغ، ولم يكن يعتد به، بدليل أنهم وصفوا في بعض المصادر بأنهم حليقو الرؤوس[3]. وكان الرجال في القبائل الأمازيغية بالمغرب وإلى وقت قريب يحلقون رؤوسهم كلية، بينما اللحية (تامارت) تشحن بمعاني الشهامة والذكورة الإيجابية والشجاعة، وتصبح كناية عن الرجولة كما تدل على ذلك الميثات[4]. وكان حلقها في ما مضى عنوانا على المذلة والسقوط أوالاختلال الاجتماعي، وهو ما نزال نلمس مخلفاته في الحكايات من قبيل حكاية تيلكيت (القملة) د إيوطّ (الصؤابة) التي تنتهي بحلق الفقيه (طّالب) للحيته ليموت رمزيا فينهار عليه بسبب ذلك سقف المسجد، فيموت فعليا[5].

إن الأقرع في المجتمع الأمازيغي التقليدي قد يتهكم منه بقرعه (أجّيض)، ولكنه ليس شخصا منفورا منه، ولا ينظر إليه باشمئزاز، بل بنوع من الاعتبار لأنه كما يعتقد يمتلك

(1) محمد شفيق، المعجم العربي الأمازيغي، الجزء الثالث، ص : 179.

(2) من هذه الحكايات حكاية جمعها عبا الحسن من تازناخت بعنوان الأقرع وابنة الزعيم amjjûd d illis n ugllid وفيها يتمكن الأقرع من تخليص البلاد من وحش عملاق يسمى «ساغرار» ويقتله ويتزوج ابنة الملك، انظر جريدة تاويزا، عدد 27، لشهر يوليوز 1999، ص 6. وفي رواية أخرى لحكاية اليتيمين التي سبقت الإشارة إليها ضمن هذا الكتاب يختفي البطل وراء مظهر أقرع، ولكنه ينجح في كل المهام التي تولاها خلال مغامراته التي أوصلته إلى بيت الملك حيث أخته التي خطفت من سطح بيتهما .

(3) وصف الأمازيغ ب «آكلي الكسكس، لابسي البرنس، حليقي الرؤوس»، وقد سبق أن درسنا الدلالات الثقافية للكسكس والبرنس لدى الأمازيغ في مقال بعنوان الكسكس والبرنس كرمزين ثقافيين، ضمن كتاب: دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي.

(4) أنظر نصوصا ميثية عن اللحية ودلالتها الاجتماعية في كتاب دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي.

(5) في هذه الحكاية تحضر القملة تيلكيت من السوق رأس كبش، وتضعه بالقدر (تيكينت) لطبخه، وحذرت ابنها الصؤبة إيوط من الصعود الى القدر، غير أنه خالف الأمر، وسقط في الوعاء واحترق، فخرجت تيلكيت باكية شكت أمرها لأنثى غراب (تاكايوارت) نتفت ريشها تأثرا، ثم علمت الغزالة تازنكطت بالخبر من أنثى الغراب فكسرت قرنيها، ثم سقطت ثمار شجرة التين (تازارت) لنفس السبب، وتهاوت صخرة من أعلى الجبل على مورد ماء فنضبت، فحطمت الفتيات اللواتي ينهلن منه جرارهن (تيبوقالين)، وكسر طلبة الجامع (ايمحضارن ن - تمزكيدا) ألواحهم أسفا، فلما علم المدرس الفقيه (طالب) بدوره بالأمر حلق لحيته ikks tamart، وكانت النتيجة أن انهار عليه سقف المسجد.

فحلق اللحية أعلى درجات التعبير عن الطامة، وهو خاتمة أشكال التأثر وتتويج لها، إنه موت رمزي لصاحبه الفقيه، وقد أعقبه موت حقيقي له بعد انهيار السقف الذي بدا كما لو أن أساسه كان يقوم على دعامة «تامارت»، وما تمثله على المستوى الرمزي.

قدرات استثنائية من الذكاء وحسن التصرف وسرعة البديهة (إيفسّوس إيخف نس) وهو ما تشهد عليه مثلا بعض الحكايات مثل حكاية (أفرضاص الأقرع المعروفة في القبايل) والتي يتخلص فيه الفتى الأقرع من مكائد عمه بذكائه. إذ يعتقد لدى الأمازيغ أن الأقرع يقع تحت تأثير دائم للجن، ومن ضمن أسباب ذلك أن رأسه يدمى كثيرا، والجن تشتهي الدماء بشراهة، ولما كان يوم الأربعاء يوما مخصصا لهذه المخلوقات الخفية[1] بحيث تنشط فيه أكثر، وتصبح أكثر خطورة وعدوانية، فإنه اليوم الذي يعتقد لدى الأمازيغ بالمغرب (بالجنوب وتافيلالت) على الأقل أن الأقرع يكون فيه مستثارا وميالا إلى الشجار، وقد يتشاجر مع سبعة أشخاص مختلفين كما يعتقد في لقصبت ن - مولاي علي الشريف بتافيلالت، وهو اليوم الذي يحاول فيه القرع علاج مرضهم، وينسب القرع كمرض إلى تأثير الجن عليهم قبل ميلادهم، إذ يعتقد في إيلالن بالأطلس الصغير على سبيل المثال أنه يولد أقرع (إيمجّاض) من حبلت به أمه من الأطفال ليلا على سطوح البيت (أزور)[2] أي في اتصال بالجن.

والقرع من أشكال العقاب الذي يعتقد في بلاد الأمازيغ كلها حسب هنري باسي أنه يطال أبناء من تحكي الحكايات نهارا، مما يؤكد أن الحكي يؤدي إلى استثارة القوى الخفية، ويكتسي طابعا سحريا يستتبع لعنة أو شرا أو عقابا[3].

ومما يؤكد علاقة الشعر بالقوى الخفية لدى الأمازيغ أن أول عملية قص لشعر الطفل لدى التوارگ مثلا تتم في اليوم السابع من ميلاده، مصادفة يوم تسميته أيضا، فهو يكتسب بالتسمية فرديته، وبقص الشعر يعتقد أنه يصبح في مأمن من الكائنات الخفية (كل أسوف)[4] وهذا الطقس المتمثل في قص الشعر قد تم توصيفه عند جماعات أمازيغية متعددة، فهو طقس أسگورّم الذي سبقت الإشارة إليه، ويتم فيه قص شعر الطفل لأول مرة في سوس من قبل (أگرّام) أو في مزار مرابط، حيث تتم مباركته من قبل (أگرّام). وإيكرّامن هم مثل الشامان، بمثابة سحرة المجتمع الأمازيغي القديم حسب تاسعديت ياسين، إذ يتكلفون بعلاج الأجسام وعلاج الأرواح، وطاقتهم الفوق طبيعية تمكنهم من الوصل بين العالم" اللامرئي "وعالم البشر[5].

(1) وفي بعض المناطق من الجنوب فقط يوم الأربعاء الأخير من الشهر lârba igguran gh wayur، يكون يوم عطلة، وخلاله توقف النساء جملة من الأنشطة اليومية من كنس وغسل للثياب وتنقية للحبوب أو مخض للبن...، وتمارس فيه طقوس أصيفض الاسترضائية.

(2) H.Basset, *Essai sur la littérature des Berbères, op.cit.*, p.77.

(3) *Ibid.*,

(4) Malika Hachid, “Une approche anthropologique de l'art figuratif préhistorique d'Afrique du Nord”, *Etudes et Documents Berbères*, n°15-16, p. 182.

(5) T. Yacine, *Poésie berbère et identité, op.cit.*, p. 52.

وإذا كان أمازيغ سوس يعتبرون هذا الطقس مباركة للطفل وحماية له، فإن التوارگ يعزون له القدرة على منع الكائنات الخفية (كل أسوف) من أن يكون لها تأثير أو سلطان على الطفل، لأن العفاريث تسيطر على البشر من خلال الذوابة[1]، ولذا لا تزال النساء الأمازيغيات عبر بلاد الأمازيغ يحرصن على إخفاء الشعر الذي بقي عالقا بأسنان المشط في ثغرة أو حفرة بالجدار، إذ أنه ومهما كانت الظروف، يتعين على المرء أن يضع الشعرات (أنزاضن -أزبالن) في مأمن من العبث بها.

إن الأمازيغ إذن قد أضفوا على بعض أعضاء البدن مواصفات خاصة، فالكبد (تاسا) هو مقر العواطف[2]، والذراع (إيغيل) والركبة (أفود) رمزان للقوة، والعين (تيط) هي العضو البصري مصدر الدموع التي يعود السبب فيها إلى اليتيم الذي عطف عليه القمر بسبب حزنه، وهي الينبوع أيضا مصدر المياه، مما جعل القرابة قائمة في المخيال الأمازيغي بين الدموع والمطر.

والبطن (أديس، أحليگ، أعبّوض) يمثل عادة الطمع والشراهة اللذين كانا السبب في سقوط الزمن الميثي حسب رواية Allioui وكذلك كانا السبب في إدانة الثعبان[3]. وجعله يزحف على بطنه، ولذا عادة ما يشبه به الشره الطماع، إذ يقال عنه بأنه يسير على بطنه كالثعبان (أر إيتّيدو ف أوحليگ زوند ألكِماض). إنه يرمز للحياة في بعدها المادي والشهواني، وهي فكرة ذات أصل ديني، ولها سند أسطوري أيضا كما نجد في الميث التالي: "لما خلق البشر لم يجعل لهم الخالق بطونا، وبالتالي كانوا لا يشربون ولا يأكلون، غير أنه أخبرهم بمحدودية العمر وبحتمية الموت، مما أوقعهم في أتون قلق دائم، بحيث ظلوا يتأسفون على مصيرهم، مهووسين بفكرة الموت لا يشغلهم عن التفكير فيه أي شاغل. فرق الخالق لحالهم، فارتأى شغلهم عنها، بأن جعل لهم بطونا ليأكلوا ويشربوا ويسعوا في الأرض من أجل إشباعها (أد تّازّالن ف إيحلكان نسن)، فانشغلوا بالطعام والسعي من أجل القوت (تازّلا ف تودرت) ونسوا أمر الموتَ (تّون لموت)، وتحسنت حالتهم المعنوية (سونفان). وحين سألهم الخالق : كيف حالكم الآن؟ أجابوا بأنهم بخير، وأن الانشغال بأمور الحياة (تازّلا ن دّونيت)، والبطن قد سلاهم عن الموت، وأضافوا أنهم يريدون بطنا

(1) Malika Hachid, “Une approche anthropologique de l’art figuratif préhistorique d’Afrique du Nord”, *op.cit.*, p. 182.

(2) يقال مثلا: تقور تاسا نس (قاس القلب)، ايتاضن كيس تاسا نس : رق لحاله، تاسا وفولوس: جبان، أوركيس تاسا: لا قلب له، وهذا النوع من العبارات نجدها لدى كل الأمازيغ تقريبا، وتجدر الإشارة إلى أن مذكر تاسا وهو أسا يعني بسوس: العمق القعر، فهل ينظر الى تاسا على أنها عمق الإنسان؟

(3) T. Yacine, *Les Voleurs de feu*, *op.cit.*, p. 143.

إضافيا (نّان اس نرا أديس ياضن)، فرد عليهم بأن اذهبوا حتى تشبعوا البطن الواحد الأول ثم أضيف لكم آخر غيره. لذلك يسعى الناس جميعا لإشباع بطونهم دون أن يستطيعوا إلى ذلك سبيلا، ومع ذلك يريدون بطنا إضافيا لو وجدوا"[1].

4 - من الضرط إلى التسرع

وإذا كان الضرط رمزا للنجاسة والعقم والانتفاخ السلبي غير المنتج، فإنه "يترجم انعدام المراقبة والتحكم في الذات"[1]، وهذا المعطى الإضافي يسهل فهم الانتقال من ضرط أم العالم على حزمة الحطب كسبب نهائي للسقوط في ميث القبايل إلى تسرع تافقّيرت (التي تمثل أم العالم) في الروايات المغربية، وعدم ترويها وتحكمها في ردود أفعالها، مما ينبئ عن غياب الحكمة والتبصر، فهي أسرعت بحمل الحزمة عوض امتطائها لما بلغها خبر قدوم صهرها، فكان أن توقفت الحزمة عن حملها، وكفت الأشياء عن النطق.

وهذا التسرع تعززه روايات أخرى عن العجوز، تحمّلها لنفس السبب مسؤولية توقف الرحى عن الدوران التلقائي، وتناقص كمية السمن بعد طبخه، ففي إيحاحان يروي الميث أن" النساء في الزمن الميثي لكوكرا كن حينما يردن طحن الحبوب، يملأن فوهة الرحى (إيمي ن أوزرگ) بكمية كافية (تاگولي ن أوزرگ)، فيدور شقه الأعلى (إيغرف أوفلا) دونما حاجة إلى يد تدير مقبضه (أسكتي نس) فيقوم بطحن الحبوب تلقائيا، لكن العجوز (تافقّيرت) أخبرت بقدوم صهرها، فتسرعت مستعجلة الرحى بأن وضعت يدها على ذراع التدوير لتديره بسرعة، فتوقف منذئذ عن الدوران بمفرده، وصارت النساء تبذلن جهدا في طحن الحبوب"[2].

وفي ايمنتاگن يحكي الميث " أن النساء في الزمن الميثي، كن يطبخن السمن (أودي) في القدر (تيكينت)، فينتفخ حتى يتضاعف مقدار وزنه، لكن العجوز ذاتها استعجلت أمرها (أور تّ يد ياغ) حينما جاءها صهرها (أضگّال نس) لزيارتها، فلم تنتظر ريثما ينضج بمهل، بل خاطبته قائلة : "حسبك (يودا ك)، فأنا أكتفي بما سيأكله صهري وأبناؤه"، ومنذئذ بات السمن حين طبخه ينتفخ، ثم يتضاءل مقداره"[3].

ففي هذه الروايات كلها شكل عدم تحكم العجوز في ردود أفعالها وخضوعها لغرائزها الانفعالية مبررا إيديولوجيا كافيا لإسقاطها وتنحيتها، لتتخلى عن سلطتها لصالح المبدأ الذكوري الذي يمثله الصهر أضگّال.

---

(1) هذا الميث من رواية عمتي أوسوس فاضنة من إيداگيلول بإيحاحان.

(2) N. Plantade, *Guerre des femmes en Algérie*, *op.cit.*, p.69.

(3) الميث متداول بإيحاحان بإيداوتغوما من رواية بومدكار جمال عن أمه من تيسكاتين.

(4) هذه الرواية من أيت إيدجاس بإيمنتاكن رواها عن والدته رشيد بولمازغي.

II - المرحلة الثانية :

يرمز للسقوط الميثي للعجوز بالانتقال من امتطاء الحزمة (تاگّات) إلى حملها، والذي يفيد الانتقال والتحول الاجتماعي من السيادة والسلطة والتحكم في الكون إلى العبودية والخضوع وفقدان السلطان والهيمنة، إنه سقوط من الأعلى (فوق) إلى الأسفل (تحت)، أي إلى حضيض العبودية والدنس والنجاسة. لكن لماذا حزمة الحطب تحديدا؟

1 - رمزية حزمة الحطب

ورد في Dictionnaire des symboles أنه إذا كنا نرى في الحكايات والخرافات ساحرات يحملن حزمات الحطب، فإنه بلا شك بسبب هذه الرمزية التي تقرب بين الحزمة والنار والفكر.. إن حزمة الحطب الجاف تخفي ثراء الفكر وطاقات النار والسلط"[(1)]، لذا فإن تسرعها مؤشر على انحسار هذه الطاقات والسلط، والضرط فسخ لها.

ويعتبر Servier أن الأعواد ترمز بالنسبة للمرأة للأطفال المرتقبين في منطقة القبايل بالجزائر "فالمرأة تحمل الحطب الذي تجمعه على ظهرها، كما تحمل أو ستحمل أصغر أطفالها"، ولذا فإنه في كثير من القبايل حينما تغادر العروس بيت أهلها لإيقاد موقد زوجها المستقبلي، يقدم لها أبوها كآخر هدية حبلا لربط حزمات الحطب كرمز للأطفال المرتقبين"[(2)].

وفي إحدى التقاليد فإن سيدي بوشاقور لما رغب في الحصول على الأطفال تقرب إلى الولي سيدي محاند اوبراهيم في القبايل بحزمات من حطب كان هذا الأخير يجدها كل صباح أمام باب مسكنه.

في الأطلس الصغير وبالضبط بمنطقة "تيمگيسّين" أورد E.Laoust أن هدايا الأب للعروس في (العرس) تتضمن إضافة إلى ألمسير -جلد توضع تحت الرحى أزرگ، حبلا (تاسوقا) تربط بواسطته الحطب الذي ستجمعه لتطعيم موقدها..."[(3)]، كما يتضمن الجهاز الذي يقدمه لها أبوها في أيت عطّا ن - أومالو حبلا (أگاتو أفركاش) مفتولا بخيوط بيضاء وحمراء وسوداء[(4)]، ويقول لاوست أن هذا الحبل يستعمل في حمل الحطب لكن يستخدم في الآن نفسه في سياق آخر هو أثناء الوضع[(5)]، بل ويقال عن المرأة في طور

---

(1) *Dictionnaire des symboles, op.cit.*, p.427.
(2) Servier, *Tradition et civilisation berbères, op.cit.*, p.43.
(3) Laoust, *Noces berbères, op.cit.*, p.170.
(4) *Ibid.*, p.102.
(5) *Ibid.*, p.187.

الوضع (تومز أݣاتو)[1]. وهذان السياقان (حمل الحطب والوضع) يتيح لنا استنتاج العلاقة بين جلب الحطب والإنجاب (وما يمثله من خلق للحياة).

وهكذا فإن الروايتين الجزائرية القبايلية والروايات المغربية تتكاملان وتتظافران لسحب الاعتراف للأم الأولى بأية سلطة سياسية فكرية (تسرع وانقياد للصهر) أو طاقة إنجابية (الضرط فوق الحطب الذي يمثل وفق هذه الرمزية هزء بالإنجاب).

2 - الاثنيات بين الوحدة والتفاوت

أعقب سقوط الأم الأولى للعالم وتحولها إلى ستّوت مجسدة للأنوثة السلبية المقترنة بالعقم والغيرة والخداع والشر عموما انفجار أول صراع انساني، واندلاع نزاع بدئي أججته احتجاجات وضوضاء الناس على إبطال زمن كوكرا، وهذا الصراع يعبر عن اختلال حل بالنظام البدئي أدى إلى قطيعة وفوضى وبلبلة أو التباس لغوي يمثل انكفاء إلى حالة العماء السابقة لكل نظام، وتميزت هذه المرحلة الوسيطية بالشقاق بين الناس والشتات اللغوي وظهور سبع لغات بدل واحدة مفهومة من قبل الجميع. فكان الصراع عنفا مؤسسا بتعبير روني جيرار لأنه يؤسس لنظام ثقافي جديد تقوم بنيته على الاختلاف، ويشكل فاتحة لتغيير في المواقع السياسية والاجتماعية، ويمهد لظهور قادة جدد على الساحة السياسية وارساء النظام. وهذا الالتباس أو البلبلة اللغوية الناجمة عن صراعات الناس ونزاعاتهم يذكرنا بأسطورة يهودية عن النمرود الحاكم الطاغية الذي تمكن من السيطرة على العالم وجعل الناس يؤلهونه ويعبدونه.. وشرع في بناء برج بابل لتمكينه من شن هجوم على السماء وقد بلبل يهودا ألسنة أهل المدينة ليمنع هذا المشروع، فمثلا عندما يتقدم رجل بطلب سندان يعطيه الآخر فأسا أو حجرا وبدأ سوء الفهم والخلاف وبدأت الجموع تنقسم إلى فرق متعادية.. "[2].

إن الميث الأمازيغي يشترك في كثير من تيماته مع أسطورة النمرود التوارتية (أسطورة بابل)، فكلاهما بالغ وتمادى في الطغيان، وكلاهما يمتلك قوة سحرية (وقد تأتت هذه القوة للنمروذ من حيازته على ملابس آدام وحواء التي كانت في الأصل هدية من يهوذا لهما). والأهم من هذا أن الميثين يتفقان في تيمة تبلبل اللغات وسوء الفهم وتشظي اللغة الموحدة للبشرية إلى مجموعة لغات (7 في الميث الأمازيغي و70 في الميث التوراتي). وهذا

(1) Michèle Kasriel, *Libres femmes du Haut-Atlas*?, Paris, l'Harmattan, 1989, p. 115.

(2) آرثر كوتل ، قاموس أساطير العالم، ترجمة سهى الطريحي، ص.54.

الحديث عن التعدد قد يقود تجاوزا إلى الحديث عن التعدد الأثني بظهور الشعوب المختلفة، ويدفعنا إلى استيضاح الرؤية التي تؤسسها الميثولوجيا الأمازيغية لمسألة الاختلاف بين الإثنيات : فالأمازيغي يضع ذاته في موقع المتفوق (من خلال الميثولوجيا) على السود، ويبرر دونية هؤلاء بنشأتهم المرتبطة بالمؤخرة، بالبراز، رمزالعقم والنجاسة والانحطاط (كما يوضح ميث أصل الزنوج)، أو بكونهم تبولوا في الماء المعد للوضوء (نجسوا الطهارة) كما يعتقد ببعض المناطق[1]، كما يحمل رؤية تبخيسية لليهود الذين يتعرضون لاحتقار ويحتلون موقعا دونيا مثل السود، ويبرر الميث ذلك بنشأتهم المضادة للطبيعة، فالسود هم نتاج براز عملاق، واليهود نتاج علاقة بين مجموعة من النساء وجثث أزواجهن[2].

هذه الصورة التبخيسية لهذه الأعراق قد تشكلت كمحصلة لترسبات وتراكمات ذات أساس ديني، أو نتيجة لتطورات تاريخية وسياسية تحمل الميثات المسرودة أو المشار إليها بعض آثارها بشكل مباشر أو ضمني رمزي.

وإذا كانت الذات الجماعية التي يصدر عنها الميث تعلن عبر الميثولوجيا تفوقها على بعض الأعراق[3]، فإنها في الآن ذاته تستشعر الغبن والدونية أمام اثنيات مغايرة لاعتبارات تاريخية ودينية أيضا، فقد تعرض الأمازيغ تارة باعتبار هويتهم الإثنية والثقافية، وتارة

(1) في إيحاحان يعتقد أن السود كانوا في البدء بيضا (أومليلن) غير أنهم تبولوا في ماء وضعه النبي للتوضؤ به، فحلت عليهم اللعنة tagat فحولتهم الى سود البشرة. وتيروحانين، الجنيات الحارسة للينابيع كما سبق أن عرضنا لأسطورتها بالقبائل ترتبط نشأتها بتبول زنجيات (سوداوات) في جدول مائي. وهذان الميثان يؤكدان ما يعتقد بشمال افريقيا من أن للسود ارتباطا بالقوى الغيبية الخفية، وبالعالم التحت أرضي، بحيث لهم القدرة على لعب دور الوسيط بين الإنسان وهذه القوى الخفية (واللون الأسود عموما ذو تأثير سيء، لذلك يستعمل في الدلالة عليه عدد من المترادفات هي في الأصل توريات).

(2) في طقوس واحتفالات بيلماون بالأطلس الكبير يخرج الشخص المقنع المرتدي للجلود (بيلماون) من «تاخربيشت»، مرفوقا بشخصيات رئيسية تشارك في العروض الاحتفالية تمثل إثباتيات دونية كما يرسمها الميثان: ايسمخ (الأسود) ويجسده شخص يطلي وجهه بالسخام، وأفراد آخرون يتلفظون بعبارات فاحشة وألفاظ نابية خادشة للحياء يمثلون اليهود (اوداين)،

ولاختيار هذه الشخوص الى جانب بيلماون دلالة اجتماعية ورمزية إذا علمنا أن شخص بيلماون يمثل النجاسة بامتياز ويجسد الفوضى والتباس الطبقات والإبهام والشذوذ، ويمكن اعتباره كائنا نجسا impur للغاية حسب حسن راشق، انظر:

H. Rachik, *Sacré et sacrifice*, *op.cit.*, p. 129.

وصورة اليهودي (أوداي) في الحكاية الأمازيغية ترتبط دائما بالذكاء الذي يوظفه في المكر والخديعة، إنه أشبه بصورة أوسن في حكايات الحيوانات، وينسب له أحيانا ما ينسب للعجوز (تامغارت، تافقيرت، تاوسارت) من قدرات سحرية.

(3) هذه الرؤية ليست مرضية (بضم الميم) بالطبع في المجتمعات الحديثة، وهي صادمة للمنافحين عن قيم المساواة والحداثة والنسبية، لكنها النتيجة المتوقعة من التحولات التاريخية والدينية والسوسيولوجية التي عرفتها بلاد المغارب، والأمازيغ لا يشذون عن غالبية الشعوب التقليدية، والثقافات المتوارثة في ما عرفته من إثنومركزيات، أما فكرة النسبية الثقافية فهي بالتأكيد فكرة حديثة طارئة تولدت عن تطور الدراسات الانتروبولوجية المعاصرة، لذا يجدر بالقارئ ألا يحاكم هذه التصورات التقليدية بمنطق فكر الحداثة بل أن يموقعها في سياقها السوسيوثقافي، ويربطها بإطارها التاريخي.

أخرى باعتبار الانتماء الديني إلى انحدار ميثي من تفوق كان احتمالا إلى دونية صارت قدرا حتميا أمام هويات وانتماءات دينية أخرى(1)، كما يشير إلى ذلك ميث أصل الغراب المتعدد الروايات، فقد خصهم الخالق في البدء بالذهب، وخص العرب والأوروبيين بالقمل، لكن الرسول الذي كلف بتبليغ الأمانة أخطأ في توصيلها، فأعطى الأمازيغ قملا، والعرب والأوروبيين ذهبا، فمسخ غرابا(2)، وفي روايات أخرى أنه خص المسلمين وضمنهم الأمازيغ بالقمل والنصارى بالذهب(3).

فالميثولوجيا (المطبوعة ببصمات دينية وتاريخية) تقر التفاوت الاثني، وتحاول جاهدة أن تجد للذات موقعا بين الأعراق وداخل دائرة الغلبة والسيادة، وتبرر تفوقها أو دونيتها أمام هذه الاثنيات، وكأنها تكشف عن استسلام هذه الذات أمام ثقل الواقع والصراع الاثني والعنف الرمزي للغات والثقافات بل والشعوب الغالبة. لكن هذه الميثولوجيا ذاتها تشيد بمساواة ووحدة الأعراق، وتتأسف لسقوط الزمن الميثي لكوكرا الذي كان فيه الناس "من نفس الأصل، ويتحدثون نفس اللغة، محققة بذلك عودة ميثية إلى وحدة الكون المطمئنة والشيوع واللاانقسام البدئي الذي يعد رباطا متينا للتفاهم الاجتماعي والثقافي، فقد كان الناس يتشابهون جسديا (اثنية واحدة) ويتحدثون لغة واحدة (ويفهمون لغة الأحجار والأرض والماء وكل الحيوانات). الهوية الأولى الواحدة وغير القابلة للانقسام تبرز مقدار وعظم الفوضى التي استحدثتها لاحقا أم العالم : فقد تعرض الناس للتشتت والتوزع (كل شعب في قطر) واللاتفاهم (تعدد اللغات) والاختلاف (الصم، البكم، العميان وغيرهم)، وهي هنا مرادفات للالتباس في مقابل الجلاء والوضوح الأولي الذي لم يعد ممكنا منذئذ تحقيقه على النمط السحري"(4).

إن الميثولوجيا وعبرها الذاكرة الجماعية للمجتمع التقليدي الأمازيغي تتأرجح بين تبرير التفاوت الاثني مما يعني الاعتراف به وهيكلته، وبين رفضه لصالح طموحات وأحلام سحرية لم تعد ممكنة لارتباطها بزمن ميثي مندحر، ومنها الطموح بمساواة مطلقة بين

---

(1) أنظر مقالنا الوعي بالذات في الميث الأمازيغي في دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي.

(2) Frobenius, *Contes kabyles*, *op.cit.*, *t.I*, pp. 66-67.

(3) في رواية قبائلية أخرى أوردها Lounes Benredjel ضمن مؤلف له جمع فيه بعض الأساطير عن الحيوانات بالقبائل أنه في الأزمنة القديمة، وفي بداية الكون، رأى الخالق ما كانت تعانيه الأجناس البشرية من البؤس، وقرر مساعدتها، فبعث إليها كمرسول زوجا رائعا من الغربان ذات الريش المزركش المتلألئ حيث تختلط كل الألوان، فقد سلم كل واحد منهما كيسا مليئا بقطع الذهب وكيسا مليئا بالعذابات والهموم، وكلفهما بتقديم الذهب للمسلمين والعذابات للأوربيين، غير أنهما نسيا الرسالة، وقاما بقلب الأوامر فسود الخالق ريشهما الجميل.

(4) T.Yacine, *Les Voleurs de feu*, *op.cit.*, p.148.

البشر تذيب الاختلافات في وحدة جسدية اثنية لغوية تامة، وتوق بتفوق للذات الثقافية والاثنية أو الدينية على الشعوب كما في ميثات أصل الغراب والعطايا إلى البشر.

إن التحول الذي عرفه العالم بعد السقوط ترجم بتحول أونطولوجي لشرط الموجودات، وظهر تمايز أولي بين من أوتوا ملكة الكلام والذكاء، ومن حرموا منها (الحيوان والجماد).. بسبب العجوز ذاتها حسبما ينسبه إليها ميث من سوس (أشتوكن) أيضا يروي أن " كان كل شيء يتحرك وينطق، والناس يمتطون كل الأشياء، لكن عجوزا أرادت مرة أن تحمل ثورا (أزكَر) حمولة ثقيلة هي عبارة عن مجموعة من الأكياس الكبيرة، فأجهش بالبكاء وبدأ بالشكوى والصراخ (أر يالاّ، أر إيسمومّوي، أر إيسغويّو)، فعمدت إلى دلك فمه، فكف عن الكلام، ومنذئذ صار البكم من صفات الحيوانات".

على المستوى الإنساني، توزعت اللغة إلى لغات وألسنة متعددة، لكن اعتقادا سائدا شدد بأن هذه الموجودات سوف تسترد لغتها في نهاية العالم (تاكَارا ن دّونيت)، وأن الحيوانات تفهم وتتذكر كل ما تتعرض له من شرور، وأنها حين تتكلم فإن ذلك إعلان عن دنو نهاية العالم.

والأحادية اللغوية في هذا الميث هي من صفات العالم السحري لكوكرا، بينما ينظر إلى التعدد اللغوي على أنه سقوط ولعنة، وهو بذلك يترجم نظرة تقليدية قديمة إلى التعددية الثقافية واللغوية لا تزال تشكل عائقا أمام تحرر الذهنية المغاربية، وتعتبر الامازيغية ذاتها كلغة ضحيتها الأولى بشمال إفريقيا. وفي العالم بأسره لا يزال الكثير من الناس يتمثلون التعدد اللغوي عبر الإحالة إلى ميث بابل الذي يعتبره عقابا وشرا لحق بالبشر، ويرون بالتالي في "بلبلة" اللغات babélisation (تعددها) ببلد ما معادلا لسنيا للفظة "البلقنة "على صعيد الدول[1]. والميث الأمازيغي في مرحلته الثانية والثالثة كما ورد في نص فروبينيوس يعد حسب تاسعديت ياسين بمثابة رواية Version لميث بابل، وربما يكون هذا الميث السامي قد ألصق لاحقا بالميث الأمازيغي القديم، إذ الميث يخضع لعملية تطور تاريخية وتدخل عليه التحويرات حسب وجهة نظر المجتمع الذي يتكون فيه، وقد يستدمج عناصر دخيلة في بنية نص أصيل، خصوصا وأن تاسعديت ياسين قد أشارت أيضا إلى رواية ثانية لميث السقوط المدروس جمعتها بنفسها من منطقة "البيبان" بالقبايل، وهي رواية تقول عنها إنها تخلو من أي رهان ذي طبيعة سياسية، أو بصمة إيديولوجية عميقة حيث" تبتدئ

(1) L. J. Calvet, *La Guerre des langues*, Paris, Hachette, 1999, p.35.

بامرأة (أم العالم) (يمّاس ن دّونيت) وهي التي ولدت العالم، وحين أتمت عملها اختفت كما لو أنها تترك القصة تواصل طريقها. وعلى العكس من الرواية المرجعية فإن الرجال فيها هم الذين ارتكبوا أكثر المخالفات، والعالم لم ينقلب لذلك[1]، وهذه الرواية الخالية من الرهان الإيديولوجي الذكوري ومن تيمة البلبلة اللغوية المعتبرة بمثابة سقطة قد تكون في تقديري أقرب إلى الميث الأمازيغي الأصيل بأقل قدر على الأقل من التأثيرات الدينية والإيديولوجية الشرقية أو السامية، والروايات المغربية للميث، ورواية إيبوزيدن القبايلية، والتي عرضناها تخلو بدورها من تيمة البلبلة اللغوية واستلام الشيوخ للسلطة.

III - المرحلة الثالثة :

إن الميث يعتبر الأم الأولى للعالم مسؤولة عن ابطال الزمن الفردوسي لـ (كوكرا) وعن الشقاق والفوضى اللذين أعقبا السقوط الدرامي. وهذا "الشقاق الذي يقدم دائما على أنه شذوذ سيستخدم كحجة من قبل الطامعين المطالبين بالسلطة لارساء نظام جديد"[2]، إذ سيتم الانتقال من تسيير سحري للعالم إلى تسيير سياسي عقب انشطارات ثقافية واجتماعية، وكما تلاحظ تاسعديت ياسين، فإن الشقاق البدئي الذي دب بين الناس "يتدخل في الميث كحادث عرضي ويبدو تدخله تعسفيا لم يهيئ له أي شيء سلفا، ذلك لأن مبرر إقحامه ايديولوجي : فما يحتمه بعمق ليس هو النظام الذي سبقه، وإنما ذلك الذي يهيئ له ويجعله تقريبا ضروريا، لأنه صار من اللازم سن قوانين وتأسيس تعاقدات للخروج من الإضطراب والالتباس و الشقاق أي فرض النظام"[3]، لأن إعادة تشكيل الطبيعة من جديد هي صياغة لنظام اجتماعي جديد يتمحور حول الذكر، ويمكن المرأة من الإنخراط في الادلوجة الذكورية. و(ئمغارن) الشيوخ هم الذين نصبوا أنفسهم بديلا ايجابيا يقوم على أنقاض التصور الأنثوي السحري البسيط للعالم ويبني تصورا سياسيا ذكوريا معقدا مؤسسا على رؤية أخرى وخصوصا على تقسيم العالم وعلى التعددية، وهكذا تتحول الميثولوجيا إلى ايديولوجية لتكريس النظام الذكوري الجديد، وتبرير سلطة الذكور السياسية "المنحدرة من سخافة، من عدم احترام اللياقة (في رواية القبايل) فانتهى المهيمنون إلى استبطان ودخلنة قواعد الهيمنة، وكنتيجة لذلك اكتسبوا المظهر الذي يناسبها : لقد صاروا النموذج، المثال الذي يحتذى، لقد فرضوا سلطتهم.. هذه السلطة التي تبدو كنقيض للافتتان الأساسي الأنثوي".

---

(1) T. Yacine, *Les Voleurs de feu, op.cit.*, p. 156.
(2) *Ibid.*, p.148.
(3) *Ibid.*

إن الميث الذي نشتغل عليه والذي نسب العالم للأم الأولى ربما يحتفظ في الذاكرة ببقايا العصر "الأمومي"، لكنه يحمل توقيع أنامل المبدأ البطريركي الذكوري الذي حول هذه الأم الخلاقة إلى مصدر للشر والموت أيضا، فإذا كانت الأم الأولى للعالم وراء خلق العالم، لأنها كامرأة تعطي الحياة، فإن هذه القدرة على الخلق تنطوي على احتمالات التدمير والموت والفوضى، ولذلك يظل هذا الخلق مهددا ما لم يتدخل الرجال الحكماء الذين يصونون حياة البشر ويقودونها نحو النظام في ميلاد جديد ينتشل الناس من الفوضى والاقتتال والوحشية، وهذا الاعتبار كاف للجزم بإن هذا الميث هو من تشكيل الآباء الذين أسسوا عبر الميطولوجيا الإطار المرجعي الايديولوجي لسلطتهم مستفيدين من الطاقة الإقناعية التي تمتلكها، ومن طابعها المقدس الذي كان يمكنها من السيطرة على العامة، وخصوصا النساء، وجعلها أداة طيعة لهم،" فلاشيء أشبه بالفكر الأسطوري من الإيديولوجية السياسية.. وربما كانت هذه الإيديولوجيا قد حلت في مجتمعاتنا المعاصرة محل ذلك الفكر ليس إلا" كما لاحظ شتراوس(1).

إن (ئمغارن) يعنون (الشيوخ وكبار القوم) في الآن ذاته، فأمغار الشيخ على النقيض من العجوز (تافقيرت / تامغارت) يوحي بالحكمة والحنكة وركام التجارب، وبهذه الصفات يحضر في الحكايات والأساطير، وفي الرصيد الأسطوري الأمازيغي نصوص تتفق على كون الناس في الزمن البدئي يقتلون شيوخهم أو يتخلصون منهم، قبل أن يصدر منهم ما يؤكد دورهم الأساسي الذي يجعلهم مرجعا اجتماعيا معتمدا، وهي نصوص يراد منها تعليل الهيبة والاحترام الذي يحظون به في المجتمع الأمازيغي. ففي إيزناگن بفيكيگ حمل شاب أباه المسن في سلة نحو الجبل للتخلص منه كما تقضي بذلك العادة، فأثاره أن الشيخ كان غارقا في الضحك عوض البكاء، فعرف منه بعد أن سأله أن ما يضحكه هوعبثية هذه السنّة التي جعلته يلاقي نفس مصير أبيه الذي سبق له التخلص منه، وسيلاقي الابن الشاب مصيرا مماثلا حين يهرم. بكى الابن مما سمع من أبيه، فأخفى الشيخ في مغارة بأعلى الجبل، وعاد إلى القرية، وكان يحمل إليه يوميا الطعام والشراب خلسة، خشية أن يعرف القوم أنه خالف التقليد الموروث، فيقتلونه.

بعد مدة حلت بالقرية موجة شديدة وطويلة من الجفاف أحرقت النبات والبذور، وأهلكت الكثير، ثم أعقبتها أمطار غزيرة ملأت الجداول والوديان، لكن قحولة الأرض وانعدام البذور منعا القوم من مباشرة الحرث. حين أخبر الأبن أباه الشيخ بحقيقة القرية التي يتهددها شبح الجوع، دله العجوز على مخزون من القمح مطمور في أنقاض القرية

(1) كلود ليفي شتراوس، الإناسة البنيانية، ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، ص. 229.

العتيقة التي كان أسلافه يكنزون فيها مدخراتهم، حين حفر الأرض عثر على كمية كبيرة من الحبوب حملها إلى القوم الذين زرعوا الحقول، وجمعوا من المحاصيل ما لم يسبق له مثيل. فقرروا إقامة حفل كبير على شرف الفتى الذي أنقذهم من موت محقق، وطلبوا منه أن يكشف لهم عن سر هذه الحبوب، فأخبرهم بحقيقة القرية العتيقة والشيخ بعد أن حصل منهم على وعد بالحفاظ على حياته، فما كان منهم إلا أن أعادوا الشيخ من المغارة إلى القرية، ومنذئذ أدركوا دور الشيوخ، ولذلك يحمونهم من كل مكروه"(1).

وفي القبايل حكاية باسم (الأب وابنه، باباس د مّيس) وتحكي عن ملك جائر يجمع قومه ويصدر أمره بإعدام كل الشيوخ باعتبارهم عالة على المملكة، ولا ينفعون في الذوذ عن حماها. نفذ الجميع ما أمر به فأهلك الشيوخ من قبل أبنائهم وأحفادهم إلا واحدا لم يجرؤ على ذلك، فقد حفر لأبيه مطمورة (تاسرافت) تحت البيت أخفاه بها، وأوهم حراس الملك بأنه قد دفنه. بعد مدة طلب الملك مرة أخرى من القوم أن يأتوه بكساء من رمل وإلا قطع رؤوسهم، فحزن الابن، لكن الشيخ طمأنه ودله على طريقة حل المشكلة، فإذا طالبه الملك بالكساء رد عليه بأنه يفضل أن يبدأه الملك، فيتممه هو بحيث يكون وفق ما يريده. شعر الملك بالحرج، وطلب منه إحضار طبق من الكسكس على رأس ثور، وبناء على نصيحة أبيه رافق شخصا أبله لا يعرف من أمره شيئا، حمّله طبق الكسكس على رأسه بعد أن أطعمه، ومضى به إلى الملك. ثم طلب منه الملك بعدها أن يأتيه بعدوه، ومن يضحي من أجله، ومن يحرسه من تلقاء نفسه، وهي -حسب الشيخ - على التوالي الزوجة الشريرة (يير تامطّوطت)، والوالدان اللذان قد يضحيان من أجل الأبناء، والكلب، وأدرك الملك أنه لم يقتل أباه من خلال الحلول الحكيمة التي يقدمها، ومن خلال وشاية زوجته الشريرة به أمام الملك، مما أكد له أنها فعلا سيئة كما وصفها، ووجد فيه الرجل المناسب ليعينه في شؤون الحكم، فعينه وزيرا(2).

وفي وارݣلا بالجزائر رواية مماثلة يبرر بها إجلال الأهالي للشيوخ (إيمغارن)، وفيها أيضا يكتشف الملك كون أحد الفتية لم يقتل أباه من خلال قدرته على فك ألغاز والإجابة عن أسئلة تكمن وراءها حكمة الشيوخ (3).

---

(1) هذه الأسطورة من تدوين الأخ الباحث حسن بنعمارة مشكورا من ايزناكن بفيكيك، أنظر :
H. O AMARA, *Tanfust. Recueil de récits amazighes de Figuig*, Rabat, Publication du Ministère de la Culture, p. 31.

(2) Kahina Ammari, *Azal n tidi*, Alger, Baghdadi, 2005, pp. 29-37.

(3) يحكى في الرواية الواركلية أن ملكا أراد أن يختبر طاعة رعيته له، فجمعهم ذات صباح وطلب منهم التخلص جميعا من شيوخهم، فعادوا جميعا وذبحوا آباءهم إلا واحدا لم يجرؤ على ذلك فأخفى أباه في جرة، ولكي يتأكد الملك من تنفيذهم لأمره طلب منهم أن يحضر كل واحد منهم، ومعه ملكه وعدوه وصديقه الوفي.

إن الشيخ ليس نقيضا للشباب، وإنما يمثل المرحلة القصوى، والأكثر تقديرا واعتبارا قبل الانتقال إلى العالم الآخر، فالشيوخ عموما هم في هذه الأساطير ضمانة الحماية الإجتماعية ورمز استمرارية الجماعة، وهم الذين يفصلون ويفتون في الخلافات التي قد تنشب في المجتمع، فكلمة أو قرار الشيوخ والأسلاف مقدسة.. فالرجال كلما شاخوا كلما اكتسبوا حكمة، بينما النساء كلما شخن كلما ازددن قساوة وشعوذة[1]، وهونفس ما سجله قسطاني في دراسته عن منطقة غريس إذ لاحظ أن "المرأة إذا شاخت تعرف في منطقة غريس باسم "مّ إيمكّورارن" صاحبة الحكمة السوداء، والرجل عندما يشيخ يصبح أمغار (وهناك غناء محلي يطلب فيه من الله أثناء الختان أن يحفظ المختون حتى يصبح أمغار بوتنباضين أي الشيخ صاحب السلط والمسؤوليات والمشورة)[2].

وللإشارة فإن الإنتقال إلى حكم (إيمغارن) يعكس اجتماعيا نظام التسيير القبلي الذي كان سائدا في المجتمع الأمازيغي التقليدي، فالأسر الأمازيغية بطريركية يؤدي التكاثر فيها إلى نشوء بطون (ئخسان) حيث تنتظم العائلات في مجموعات تحظى باستقلالها داخل القبيلة، وتنتظم هذه المجموعات بدورها في قبائل تجمعها قرابة دموية ينتسب أفرادها إلى أب واحد، ويعتقدون أنهم ينحدرون من سلالته، ويمثل هذه القبائل والمجموعات عادة في مجالس تسييرها ممثلون ينتخبون من الرجال، وتسمى هذه المجالس أو المجامع (تاجماعت) بالقبايل و (إينفلاس أو أيت الربعين) بسوس، والمجلس المنتخب يتشكل من أعضاء ورئيس أو قائد يسمى (أمغار) الشيخ العاقل أو أمقران (الكبير)، فهو الذي يستدعي المجالس ويترأس الإجتماعات ويقضي في النزاعات، وللسماح للجميع بالمشاركة في تسيير الجماعة، فإن حضور جميع البالغين الذكور يعتبر ضروريا في بعض المناطق كالقبايل مثلا حيث كان المتغيبون عن حضور الإجتماع يخضعون لغرامة، وقد كانت هذه المجالس كلها تحكم طبقا لقوانين (أزرف) وأعراف

لا حظ الشيخ أن ابنه عاد من لقاء الملك مهموما، حينما خرج من جرته لتناول الطعام جماعيا، فعلم بحيرة ابنه في فك غموض أوامر الملك، لكن أباه طمأنه قائلا: إذا استيقظت غدا فخذ معك ابنك فهو ملكك الذي تعطيه كل شيء إذا بكى لمواساته، وامسك بكلبك فهو خلك الوفي الذي يدافع عنك، ولا يخاصمك أبدا، وزوجتك فهي عدوك الذي يبحث دائما عن الشجار معك لأتفه الأسباب.

في اليوم الموالي وبعد أن سكت كل الناس خجلين أمام سؤال الملك، تقدم الفتى وردد للملك ما لقنه إياه أبوه، فاندهش الجميع، لكن الملك أدرك أن ما قاله لا يمكن أن يكون سوى كلام شيخ، وهذا يعني أنه لم يقتل أباه، ففكر قليلا وقال له: بما أنك لم تطع أوامري فسأصادر كل ما تملك، لكنك وبسبب حبك لأبيك حافظت لنا ببعض الفطرة السليمة في بلدنا، فإني أمنحك نصف ممتلكاتي وأنصبك وريثا لي في الملك. ومنذئذ وأهل واركلا يجلون شيوخهم، ويمتلكون فطرة سليمة.

(1) يعتقد في ايحاحان أن الإناث يولدن بمائة عقل، كلما تقدمن في السن كلما فقدن عقولهن، فكل سنة تمر تحرمهن من أحدها، بحيث لا يكدن يشخن حتى لا يتبقى لديهن ولو عقل واحد. أما الذكر فيولد بلا عقل، وكلما تقدم في العمر كلما اكتسب المزيد من العقول، بحيث تكسبه كل سنة من عمره عقلا، وحين يهرم يكون قد راكم الكثير منها.

(2) بن محمد قسطاني، الواحات المغربية قبل الاستعمار. غريس نموذجا، مرجع سابق، ص. 201.

جماعية، وكانت شاهدا على نظام سياسي أمازيغي" شبه ديموقراطي "قائم على المشاركة الجماعية في التسيير عبر اختبار أعضاء المجالس لكنه ذكوري يتقلص فيه دور المرأة السياسي إن لم يحاصر نهائيا .

وإذا سلمنا بكون (ئمغارن) المنصوص عليهم في الميث يقصد بهم فعليا (إيمغارن) الذين يترأسون مجالس القبائل، فإن عهدهم يدشن في الميث، ومن زاوية أخرى، انتقالا من نظام سحري شاخ واهترأ – وفق الايدولوجية الرجولية – إلى نظام سياسي يقوم على "الحكمة التي يجسدها الشيوخ (كما يؤكد الميث). وتمت مبارحة السلطة الإستبدادية للأم الأولى القائمة على الوحدة المطلقة (وحدة اللغة، وحدة الأجناس، الطابع الفردوسي للكون) والتماهي السحري بين الذوات الذي انتهى بصدمة (تجسدت في شكل صراع مؤسس للإختلاف) أصابت وعي الناس، وجعلتهم يدركون تمايز ذواتهم، إلى طور يتسلم فيه الشيوخ مقاليد الحكم لإدارة الوضع الجديد القائم على التعدد، ولتدبير الإختلاف بطريقة شبه" ديموقراطية "لكن على أساس ذكوري. لقد تحول الناس من كون لا تمايز فيه، قائم على الافتتان البدئي الميثي يخضع لنوع من الانسجام القبلي، جعله عبارة عن مجموع من طراز حلولي panthéistique تتغمس فيه الكائنات والأشياء في نوع من اللاتمايز(1)، إلى فضاء سياسي تاريخي تتحدد فيه الوظائف والأدوار، ويحتل فيه الفاعلون أو العناصر المؤثرة agents مراتب متميزة الواحدة عن الأخرى، ذلك أن النظام السياسي تراتبي بطبعه، فبإدماجه لمفهوم التصنيف ينقل إلى الأشياء والمفاهيم مبدأ التقسيم الذي يتأسس عليه تنظيم المجتمع، وتحديد الوضعيات والمجموعات والمراتب. والفصل أو التقسيم الأساسي هو ذاك الذي يقيم تقابلا أو تضادا بين حدين يستوعيان في البدء كطرفين يقصي أحدهما الآخر، بحيث إن كل واحد منهما هو غير ما يكون عليه الآخر. وهكذا نشهد في الميث والتعبير Expression ازهرارا للتضادات الثنائية تنتهي باندماجها في اللغة بدرجة تبدو معها كما لو أنها صفات qualités طبيعية ويترتب عن ذلك أنها تصير محددة لطريقة من التفكير والتصرف"(2)، فقد توقف نظام الغبطة في عهد أم العالم، ونشأت لدى الرجال الرغبة في تنظيم العالم، وهو ما ترتب عنه أول تمييز بين من

(1) من هذه القراءات القراءة التحليلنفسية التي تسلم لدى فرويد بفكرة الغبطة الطفولية، غبطة الأصل الفردوسي المرسوم بالكمال، في مرحلة ما قبل الولادة أو ما قبل الفطام، وترى في صورة غبطة العالم السحري الذي كانت تسبح فيه البشرية في الزمن الفردوسي المفقود لمرحلة ما قبل الولادة والفطام تلك، حيث الجنين في رحم الأم يتوفر له كل ما يحتاج إليه من طعام دون بذل جهد، وأن انتفاء هذا الزمن أشبه بحالة ميلاد شكلت قطيعة أو رضة.

(2) T. Yacine, *Les Voleurs de feu, op.cit.*, p.150.

يملكون الكلام والذكاء وهم البشر عموما، ومن هم محرومون منه، أي العجماوات، فسار خط التطور في الاتجاه التالي : الاشياء الحية المتحركة / الاشياء الفاقدة للقدرة على ذلك، نبات / حيوان، حيوان / بشر، إناث / ذكور، وأخيرا الذكور المهيمنون / الذكور المهيمن عليهم، الإناث المهيمنات / الإناث المهيمن عليهن. وداخل كل واحدة من المجموعتين الكبريين أي البشر والحيوانات تحدث انشطارات داخلية. لكن يمكن القول بأن التضاد الأكبر لدى البشر جنسي أولا ثم إثني بعد ذلك[1].

وقد شكل الانتقال من سلطة الأم الأولى أيضا انتقالا من نظام أمومي طبيعي إلى نظام أبوي ذكوري بطريركي ثقافي قائم على سلطة القوانين التي تم سنها، وقد تحدثت عن النظام الأمومي عوضا عن المطريركي أي المتعلق بالافتراض الشائع حول وجود مجتمع تسود فيه النساء (ويسمى المجتمع المطريركي)، الذي لا يعدو أن يكون حسب الانتروبولوجية جان بارمبرجر بمثابة أسطورة من صنع نظام ذكوري يراد بها إثبات فشل المرأة في الحكم"[2]، والسلطة التي فرضها المهيمنون (ايمغارن) في الميث قد تم تعزيزها في مستوى أعلى بحصرها في السلطة الملكية، سلطة أݣلّيد / إيݣلدان، ولذا فإن بعض الرواة يبدأون حكيهم : كان ذات زمان ملك"[3]، "إيكّاتّنّ يان أوݣلّيد - توغا إيجّن ن أوجلّيد" أي أنها في مجملها تعود إلى زمن الملوك الذين يحن إليهم الأمازيغ في حكاياتهم، ويشيدون بهم كما يوضح الميث المفسر لأصلهم، والذي يعتبرهم فتيانا شبوا في الغابة أي الطبيعة المتوحشة، ونشأوا مع الأسود والأشبال وخضعوا لمجموعة من التكريسات وطقوس تجديد الميلاد régénérations التي أكسبتهم قوة الطبيعة البرية الفضة هذبتها لاحقا طقوس التلقين Initiation بعد التحاقهم بالعالم البشري الممدن وانخراطهم في عالم الثقافة[4].

فإيݣلدان يجمعون بين القوة الجسمانية المستمدة من الطبيعة الوحشية كما يوضح الميث المشار إليه أعلاه، والقوة الرمزية والثقافية، وكأن الميثولوجيا ذات البعد الايديولوجي والسياسي تشرط ممارسة السلطة بسند مزدوج قوامه السلطة الرمزية والبدنية، وإذا كان إيمغارن يستأثرون بالشق الأول، فإن العملاق (فرعون) في ميثي أصل البحار والزنوج يستأثر بالشق الثاني أي القوة البدنية، وهذا ما حدا بتاسعديت

(1) T. Yacine, *Chacal ou la ruse des dominés, op.cit.*, p. 25

(2) جان بار مبرجر، "أسطورة النظام الأمومي"، ضمن كتاب المرأة والثقافة والمجتمع، ترجمة : هيفاء هاشم، دمشق، 1976.

(3) T. Yacine, *Les Voleurs de feu, op.cit.*, p.149.

(4) Frobenius, *Contes kabyles, op.cit.*, t.I., p. 69.

ياسين[1] إلى القول اعتمادا على النصوص الميثولوجية أن الثقافة في بعدها السياسي موزعة على أربعة مراتب في محور تصاعدي سلسلتها تعيد إنتاج صورة المجتمع ذاته في الحكايات والميثات الأمازيغية :

أغزن ← أمغار ← العملاق(فرعون) ← أكلّيد

(قوة رمزية) (قوة بدنية) (قوة رمزية بدنية)

الطبيعة ← سياسة / حكم المدينة.

(1) T. Yacine, *Les Voleurs de feu, op.cit.*, p.146.

الفصل الثالث

ميثات وأساطير وحكايات تعليلية حول الحيوان لــدى الأمــازيــغ

▪ ظهور البقريات والأغنام :

على غرار الرجل الأول والمرأة الأولى في العالم اللذين كانا اسلاف البشر ووالديهم الأولين واللذين انبثقا من باطن الأرض، كان الجاموس (إيزرزر) وأنثاه العجلة (تاومات) genisse أولى الحيوانات على الأرض، وعنهما تولدت بقية الكائنات الحيوانية، وقد انبثقا بدورهما من الجوف المظلم للأرض، وبعد أسبوع من الاستكشاف والتسكع، استثارت (تاومات) رغبة "إيزرزر" الجنسية فاعتلاها لتحمل منه، وتضع لاحقا عجلا كبر بسرعة، فهاجر بعيدا، وقاده التيه في الأرض لمدة ثلاث سنوات إلى ربع يقطن به أول تجمع للبشر في المعمورة، فحاولت جماعة منهم الإمساك به، لأنهم لم يروا حيوانا من قبل، فأفلت منهم ليقفل عائدا بناء على نصيحة من نملة الى والديه، حيث وجد أمه قد وضعت عجلة، فسافدهما معا، مما أثار حمية أبيه (علي إيزرزر) لينشب بينهما صراع انتهى باندحار الأب، هذا الأخير فر معترفا بهزيمته بسبب ضعفه، فهام في الجبال، ولما كان وحيدا بعيدا عن أنثاه، فقد ظل يختزن سائله المنوي داخله، إلى أن أفرغه يوما في فجوة بصخرة مسطحة بعد أن عجز عن احتوائه، وكان يفعل ذلك كلما شعر بالرغبة في مسافدة أنثاه حتى امتلأت الفجوة، ولما لفحت أشعة الشمس الحفرة صيفا، صدر عنها زوج من الغزال، ثم حيوانات أخرى بلغ عددها سبعة أزواج تناسلت، لتتولد عنها الحيوانات التي تسكن الغابة والسهوب الآن[1].

ويبدو أن اعتبارالميثولوجيا للسلالة البقرية Bovins أول الحيوانات يعود إلى دورها في حياة الأمازيغ، وإلى خاصية التوالد الكثير والخصوبة التي تتميز بها، بحيث من منيها صدرت الحيوانات دلالة على قوة التكاثر والخصب، وفي الزراعة أساسا، الشيء الذي حدا بالمتخيل إلى نسج الحكي المتعلق بأصولها وتوالدها على صورة خلق الإنسان كما أوضح ميث الانبثاق.

---

(1) Frobenius, *Contes kabyles*, *op.cit.*, t.I, p.36.

وقد شكلت البقرة و الجاموس Buffle النموذج الذي اعتمدته النملة المكلفة لتشرح للناس وتبين لهم، وبعدها أرضعت المرأة طفلها كالبقرة"[1].

لذلك يحظى البقر بتقدير كبير في الثقافة الأمازيغية، والبقرة تحديدا (تافوناست)[2] تمثل دور الأم البشرية في الحكاية الأمازيغية المعروفة بكل المناطق الأمازيغوفونية بالمغرب والجزائر ببقرة اليتامى (تافوناست ن إيگوجيلن)، حيث تطعم من حليبها الطفلين اليتيمين كبديل عن الأم، وبعد ذبحها تتولى الأم إطعامهما من قبرها، وفي إحدى الروايات تطلب منهما أن يأتيا من جزار بأحشاء بقرة يضعانها فوق قبرها لتتحول إلى ضرعين تدر إحداهما عسلا والأخرى سمنا، وفي رواية أخرى تعتبر البقرة هي نفسها أم اليتامى بعد أن تم تحويلها من قبل ضرتها الشريرة[3].

وإلى البقرة يعزى سبب كون الليالي خلال فترة الحرث تايرزا / تايوگا أطول من النهار، فالأسطورة تحكي أن فلاحا كان يمتلك بقرة يجهدها بالعمل خلال فترة الحرث من الضحى إلى هبوط الظلام، حتى أضناها العياء، فتوجهت إلى الخالق بالخطاب قائلة : إلاهي، النهار طويل والعمل مضن. فأجابها الخالق: سأقصر النهار، وأطيل الليل خلال فترة الحرث، حتى تشتغلي أقل نهارا، وترتاحي كفاية خلال الليل، وهذا ما يفسر طول الليل وقصر النهار في فصل الشتاء[4] .

وتعتبر الشياه والأكباش أيضا من أولى الحيوانات التي خلقتها الأم الأولى للعالم التي شكلتها من العجين كما يوضح ميث (أصل الكبش)، وهكذا نفهم إقتران هذين الحيوانين في الثقافة والمتخيل الأمازيغي بسبب علاقتهما بالزراعة (فالأول خرج من الأرض، والثاني من الحبوب) ونفهم دورهما في التضحية وفي الميثولوجيا (خلق الشمس والقمر، حمل الأرض).

---

(1) Lacoste-Dujardin, *Le Conte kabyle*, *op.cit.*, p. 285.

(2) تسمى البقرة أيضا بتاموكايت وتاست (وتجمع على تيسيتان) ومنها تيزي ن تاست، ولها مذكر إيسو بمعنى الثور ويستعمل لدى التوارك.

(3) تجد لهذه الحكاية الأمازيغية عدة روايات من المغرب والجزائر، فقد أورد لاووست روايتين دون إحداها من انتيفة والأخرى من سوس انظر: *Contes berbères du Maroc*, *op.cit.*, t.II, pp.140-143.

كما نجد رواية من الريف بعنوان نونجا وعكشة في كتاب تجليات ثقافية بالريف ، ص.ص. 117 - 119. وفي القبايل جمعت لها عدة روايات متشابهة، ودونت في مصادر متعددة منها:

Moulieras, *Légendes et contes merveilleux*, *op.cit.*, pp. 330-340

J. Rivière, *Contes populaires de la kabylie*, pp. 67-70.

من النصوص التي دونت حديثا بالأمازيغية لهذه الحكاية: tafunast n igujilen في المجموعة التي دونها حميد أوباغا بعنوان nınuja d kra n tmucuha nnidn. حول ملخصات عن بعض هذه الروايات المختلفة بالقبايل وشنوة بالجزائر وبني مطير بالأطلس تجدها في الصفحتين 144 و145 من مجموعة لاووست .

(4) Ghozali Thay-Thay , *Contes et légendes du Maroc*, *op.cit.*, p.145.

▪ أم العالم و نشأة الحيوانات وكيفياتها :

تتعدد صور وكيفيات ظهور وخلق الحيوانات في الميثولوجيا الأمازيغية، فمن تولد من فجوة أرضية أو من زيجة غير متكافئة كما في ميث كوسموغوني بمنطقة مطماطة الأمازيغية بجنوب تونس، يرجع أصل الحيوانات إلى زواج غير متكافئ بين ابن آوى أوشّن Chacal وجنية، إلى تشكيل كيفي من مادة زراعية إلى صدور من حيوان آخر كما هو حال القط الذي صدر من الأسد أو الفأر الذي صدر من الخنزير عن طريق العطاس كما نشأ الطفل حماد أخساس أو أغوغاي (البعرة) من أنف أمه بعد عطسة (تينزي) منها كما في الحكاية المعروفة بهذا الإسم بجنوب المغرب[1]، فضلا عن تولد ذاتي من عنصر غذائي يرمز للخصوبة والتكاثر كما هو حال الجراد(تامورغي)الناشئ من الكسكس، أو من عظم في ظروف الحرارة على كومة الأزبال كما هو حال الكلب والبرغوت Puce، فقد كانت ولادة الكلب مرتبطة بتكرار قفز البرغوت (أكّوردي) علىَ العظم، وهذا الميثيم أي القفز المؤدي إلى انبجاس الحياة من مخلفات حيوان نجده أيضا في الحكاية الغرائبية الفكاهية الخارقة للمألوف، والمعروفة في سوس باسم (تيكركاس مّركسنين بّركسنين)، حيث إن بطل الحكاية لما تحصلت لديه كمية من العسل والمواد أراد حملها فلم يجد سوى بعرات جمل (تيخساس أورعم) فصار يقفز عليها مرارا (ياكيت يد ياكيت ين إيفّغ د كيس)...، فتولد منها كثير من الجمال[2]، فالقفز وَالتخطي إذن يرتبط بخلق الحياة في المرويات، وباعتراض تيار الحياة في المحظورات[3].

وإذا كانت الأم الأولى للعالم وراء خلق الأكباش والشياه، فإنها أيضا وراء خلق حيوانات أخرى، وتعتبر مسؤولة عن تحول نوع حيواني إلى نوع آخر أو تحول كائنات بشرية إلى

---

(1) في حكاية أغوغاي (البعرة) المستجمعة من انتيفة، كانت امرأة حامل تقوم بتنقية الحبوب حين عثرت على بعرة (أغوغاي)، فقالت: إلهي، ارزقني طفلا ولو بحجم هذه البعرة، وبعد لحظة عطست tut tt tenzi، فصدر من أنفها طفل بحجم البعرة التي وجدتها بين البدور tgr d yan ufrux zg tnzar unct n ughughay da tufa، ولهذه الحكاية رواية أحداثها أكثر ثراء متداولة بحاحة باسم حماد أخساس، وفيها يصدر الطفل الذكي من أنف أمه، وكان بدوره بحجم البعرة (اخساس)، انظر :

Laoust, *Contes berbères du Maroc*, *op.cit.*, t.II, pp.198-199.

(2) انظر رواية لهذه الحكاية ضمن العدد المزدوج 3-4 مارس 2005 من مجلة Inghmisn n Using الصادرة عن المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، وقد دونها الأستاذ أيت باحسين الحسين بحرف تيفيناغ، صص.13-15. وتعرف الرواية القبايلية لهذه الحكاية باسم tamacahut ur tekki tidet (الحكاية التي جانبت الحقيقة)، أنظر

Ghania Khouchi, *Tizimert n lefettâ*, Alger, Baghdadi, 2004, p.27.

(3) يعتبر تخطي إنسان (أسّورف) ممدد أمرا مستقبحا، لأنه يوقف النمو، ويطلب من الفاعل إعادة التخطي بالاتجاه الآخر، ويقال له في سوس : rar iyyi azmmazêl inu فالتخطي كأنه يؤثر في تيار الحياة الذي يعبر الشخص ويقطعه، وإعادة التخطي يعيد هذا الثيار إلى مساره الأصلي.

حيوانات métamorphose، يتضح ذلك في ميث (الأم الأولى وخلق حيوانات جديدة) الذي يحكي مايلي[1] :

"كانت الأم الأولى قاسية مع الحيوانات، وقد أضفت على كل حيوان طابعا خاصا بحيث لا يستطيع تغييره أبدا، وكان القنفذ هو أول من عانى من الحيوانات من شراسة أم العالم، فقد كان في الأصل إنسانا صغيرا يضع أقراطا، ولما خلقت أم العالم أكباشا وجزتها، فقد صنعت منفشين (إيقرشالن، إيقرشادن) من خشب مجهز بمسامير صغيرة مسننة لنفش الصوف، ووضعتهما في ركن من البيت، فأخذهما القنفذ يعبث بهما، ولما لم تجدهما أم العالم مكانهما غضبت بشدة وأخذت تضرب بهما القنفذ على أذنيه حتى انغرزت أسنانها الحادة في جسم الحيوان الصغير، ومنذئذ وهو يجوب العالم بجسم ممتلئ أشواكا.

أما ثاني حيوان يتعرض لقسوة العجوز، فهو الدلدل الذي كان في الأصل حملا. ولما كان بمفرده في البيت ذات يوم لمح المغازل / العرانيس Quenouilles التي تستعملها أم العالم في غزل الصوف، وبدأ يقوم بكسرها واحدة تلو الأخرى، حتى غطى الأرض بشظايا الخشب المهشم، اغتاظت أم العالم لما رأتها وبدأت تضربه بشدة ثم رمته على شظايا الخشب التي انغرزت بجسمه المنهك وتركنه، فما كان من الحمل إلا أن فر إلى الغابة حيث تحول إلى دلدل، وقد التصقت قطع الخشب بجسده وصارت أشواكا.

أما آخر حيوان كان ضحية لعقاب الأم الأولى فهو السلحفاة (إيفكر) الذي كان في الأصل عجلا صغيرا نزلت أمه البقرة ذات مرة من الهضبة المؤدية مباشرة إلى المكان الذي وضعت فيه أم العالم رحاها اليدوية المكونة من دولابين حجريين مسطحين أحدهما فوق الآخر، وهناك بالضبط ركلت صغيرها العجل بقوة، فتنحى ليسقط على الرحى التي تدحرج شقّاها عبر المنحدر إلى غاية الوادي. بحثت أم العالم عبثا عن الرحى، ولما لم تجدها اضطرت إلى سحق الحبوب بالحجارة، ونام الجميع على الطوى، وفي الصباح اكتشفت حقيقة ما حدث، فغضبت ورمت دولابا من الرحى على ظهر العجل، وآخر على بطنه، وهي تصيح: انصرف كذلك. ثم توجهت بالخطاب إلى البقرة قائلة: "إذا ارتضع صغيرك هذا من ضرعك في المستقبل، فإنه سينضب حليبه"، وهكذا يتجنب الناس السلاحف بجعل البقرات يعبرن مجاري المياه بسرعة حتى لا تتعلق بضرعها فتمتص حليبها مما يجعله ينضب، لأن السلاحف تحب ذلك فعلا لأنها منحدرة من العجل أصلا".

(1) Frobenius, *Contes kabyles*, *op.cit.*, t. I., pp. 55-57.

▪أخطاء بشرية وميثامورفوزات :

تتداول لهذا الميث روايات أخرى بالقبايل وغيرها من المناطق الأمازيغية تغيب فيها شخصية الأم الأولى للعالم، وتعرف التدخل الإلهي في التحول والمسخ الذي عرض للحيوانات، والتدخل الإلهي راجع فيما يبدو إلى التأثير الديني : فالدلدل (يرتبط بأدوات النسيج سواء بالمغرب أو الجزائر) يعتبر في الأصل – حسب رواية أخرى بالقبايل – إنسانا سرق مشطا لتنفيش الصوف من مستودعه، وحين جاء صاحبها لمطالبته بها، أكد الدلدل أنه لايعرف عنها شيئا، فاستحلفه على ذلك فأقسم ومسخه الخالق دلدلا فانتصبت أسنان المشط على ظهره، وتحولت إلى أشواكه الطويلة"[1].

أما في رواية بالأطلس الصغير (تيمكِيسّين – تيليت) : فتاروشت (الدلدل) كانت في الأصل إمرأة مسخها الخالق لكونها سرقت مغازل (إيزضيان) لغزل خيوط الصوف السدى File de chaine، فشوك الخالق جسمها بهذه المغازل الطويلة، وجعل منها حيوانا متوحشا يحيى في الجبل[2]، وفي أيمنتاكن يروى أنها سرقت من العجوز (تافقّيرت) مشابك الثوب المسماة (تيزرزاي، بزاي مفخمة) والتي بحثت عنها فوجدتها بحوزة (تاروشت) الدلدل في كهفها، فدعت لها أن تلتصق بها[3].

وفي إيحاحان ومناطق أخرى جنوب المغرب يعتبر"إمرأة ذهبت لجلب الحطب في يوم عيد يتعطل فيه العمل (تيكّا)، وخرق هذا المحظور أدى إلى انمساخها وأشواكها تمثل حزمة الأعواد Fagot التي حملتها.

أما القنفذ (إينسي) فهو في رواية قبايلية أخرى كان رجلا سرق منفشا (أقرشال) فسأله صاحبه : أن يعيده له، فأنكر القنفذ أنه أخذها وأقسم على ذلك بعد أن استحلفه صاحبه، فمسخه الخالق قنفذا.

وفي تيمكيسّين أيضا كان رجلا يسرق كبات الخيوط فمسخه الله كرة مغطاة بمغازل صغيرة [4]، بينما هو في إيحاحان كان قاضيا ذكيا، لكنه كان مزورا للعقود (أرّاتن)، وقد احتفظ من ماضيه بالذكاء والفطنة والحيل[5].

---

(1) T. Yacine, *Les Voleurs de feu , op.cit.*, p.143.

(2) Laoust, *Contes berbères du Maroc, op.cit.*, t.II, p.35.
taruct nnan tamghart a tga, ibddel tt rbbi acku da ttakwr tistkin n idd; isufgh tnt gis rbbi g ilm ns, ig tt rbbi d buxxu n udrar.

(3) تسمى أشواك الدلدل بالفعل باسم «تيزرزاي» وهو جمع لتازرزيت، ويعني مشبك الثوب fibule، ومرادفه أيضا هو تاسغنست (ج : تيسغنان).

(4) Laoust, *Contes berbères du Maroc, op.cit.*, t.II, p.35.
bumhênd ar ittakwr tikurin n idd, ibddel t rbbi ig zun d takurt.

(5) انظر بهذا الصدد دراستنا عن القنفذ وأوشن (ابن آوى chacal) في كتاب دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي،

أما السلحفاة فقد كانت فضلا عن رواية فروبنيوس التي تجعلها تنحدر من عجل، إمرأة لم تعد لجارتها رحاها اليدوية التي استعارتها منها (تاسيرت) في القبايل دائما[1]، بينما يعتقد في سوس أنها كانت في الأصل رجلا يكيل الحبوب ويستعمل صاعين (سنات تاكريوين)، الصاع الأكبر لما يشتريه والأصغر لما يبيعه، فكان يغش ومسخ سلحفاة نظرا لاجحافه في حق زبنائه، إذ يبيع بثمن مرتفع ما يشتريه بثمن بخس ويطفف الكيل فصنع له الخالق من المكيالين دبلا (درعا) فالتصق الصاع الأكبر بأعلاه والأصغر بأسفله[2] (إيسلغ د يس ربّي تاكّرا مقّورن توالا أفلاّ، تاد مزّيين توالا إيزدّار).

تتعدد أساطير الحيوانات التي انحدرت من الإنسان بفعل التحول والإنمساخ كعقاب على أفعال دنيئة ارتكبها[3]، وهي من الكثرة بحيث نكاد نقول بأن الأمازيغ جعلوا لكل الحيوانات المألوفة لديهم أو المتواترة في حكايات الحيوانات أصلا بشريا بارحه ليتخذ شكلا حيوانيا بسبب أخطاء مختلفة. وهذا التحول يدخل إلى المجموعة المتجانسة التي شكلتها الكائنات البشرية في البداية شكلا من التمييز والمفاضلة، ويجعل هذه الحيوانات المنحدرة من أصل إنساني تتخذ صفاتها بالنظر إلى الإنسان : وهكذا فالحرباء كانت في الأصل إمرأة مغرورة مسخت حرباء تتلون حسب محيطها (سوس)[4] .

---

(1) Laoust-Chantreaux, *Kabylie : côté femmes*, *op.cit.*, pp. 113-114.

(2) Laoust, *Contes berbères du Maroc*, *op.cit.*, t.II, p. 35.

(3) يعتقد أن الضب (احردا) كان في الأصل إنسانا حول حيوانا بسبب خطإ ارتكبه في ازناكه دون تحديد الخطأ، وفي سوس، تزنيت تحديدا (ويسمى فيها بأكجيم) كان في الأصل إنسانا سرق مبردا (تاليما)، فحوله الخالق الى ضب قد التصق المبرد به، وصار ذيلا له.

وقد نسب لهذا الحيوان الزاحف اصل النوم في ميث سابق ضمن هذا الكتاب من أزناكة ايضا، ويكتسي طابعا مقدسا أشبه بما يكتسيه الورل (أغاتا) لدى التوارك الذين يعتقدون هم أيضا ينحدر من أحد نبلائهم كما تبين من خلال الليجوندة المفسرة لأصل كوكبة الدب الأكبر ضمن هذا الكتاب.

(4) تمة أساطير أخرى حول الحرباء تفسر إما بطئها أو تغير ألوانها أو شهيقها، ففي ايغرم (مرايت) يروى أنه قد اتفقت النملة (توضفيت) والقبرة (تامعيوضت) والحرباء (كاشنا) على أن تستضيف كل واحدة منها الأخريين مرة. وهكذا أكرمتهما النملة مما وفرته من خير وفير، ورافقتهما القبرة في الصيف إلى أحد الحقول، وأغدقت عليهما من نعيمها، وحين جاء دور الحرباء رافقتهما الى شجرة tiwi tnt s yat taddagt وطفقت تتسلق جدعها صعودا وهبوطا ar ttawn i uzqqur, ar as ttrum، فهي لا تجد ما تطعمهما به، لذلك ظلت تتنهد مرددة: هوف، هوف ماذا سأقدم لهما؟ huff ma rad asigh, ma ra sersrgh, huff, huff، فيما الوانها تتغير حرجا ar fllas ttbadaln iklan.

ولتبرير بطء الحرباء (كاشنا، تايو، تاتا، تاووط..) تروي الأسطورة السوسية أنها «كانت تقطع مسافة شهر في يوم الى أن رأت iqjder (العظاية) يسقط في بئر عميق لسرعته المفرطة ليفارق الحياة متأثرا بجروحه، فصارت منذئذ تقطع مسافة يوم في شهر، حيث قالت ما صار مثلا: tenna kacca : ksûdegh ann tedêr ddunit (محمد مستاوي، نان ويلي زرينين ، منشورات تاوسنا، ص.196).

أما الوزغة فهي كما يحكى في نفوسة بليبيا في أصلها رجل دائم التجسس على الناس، يختفي تحت الجدار ليسمع ما يقال، فمسخه الخالق وزغة تتلصص من الجدار، وتلتقط أخبار الناس في بيوتهم.

أما القرد فقد كان في الأصل طفلا تبرز في الكسكس (أنظر أصل القرد)، أو رجالا تراشقوا بالكسكس (وارزازات)، أو امرأة عجنت الخبز بمؤخرتها (سوس)، أو رجالا كانوا يشمون الخبز أو رجلا مسح أسته بإسفنج (قبايل)[1].

والثعلب[2] هو في الأصل فقيه (طّالب) وشهد زورا ذات مرة، فبصق عليه الخالق (إيسّوتف فلاّس ربّي)، وسقط البصاق (إيمرمورن) على ذيله (تابانّا نس)، وصار ثعلبا، وهذا البصاق هو الذي يفسر لون ذيله[3].

بينما تعتبر الفقمة في الأصل" رجلا ينسج فخاصم يوما نوله، فاصابته لعنة فارتمى في البحر حيث مكث وعاش، واليوم إذا مات بحار غريقا فإن الفقمة ترعى جسده لمدة 40 يوما"[4]. بل هو كما يحكى لدى أيت إيبقوين النساج الوحيد في قريته، ولكنه رغب عن الإنتاج وخدمة القرية[5].

والنحلة يقال إنها كانت في الأصل جارية (تاوايّا) لابنة الرسول، لذلك يكنى عنها بتاوايا ن نّبي[6].

أما الأسد فكان في الأصل كما عرضنا لذلك، رجلا متوحشا قويا (إيهبيل)، والفرس امرأة جميلة، والخنزيرة (تيلفت) امرأة يهودية أرادت أن تنجب الكثير من الأبناء.

ليست هذه الدواب وحدها نجمت عن هذا الإنمساخ، بل إن الكثير من الطيور أيضا انحدرت من الإنسان:

---

(1) انظر مقال أصل الحجر والقرد والدموع، دراسة لثلاثة ميثات أمازيغية ضمن كتابنا : دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي.
ويذكر H. Basset روايات أخرى تحكي أن القرد هو في الأصل إنسان صنع سلما كبيرا لتسلقه نحو السماء، فحوله الخالق الى حيوان متسلق. أو أنه رجل كلف بمرافقة عروس نحو بيت الزوجية، وفي الطريق أراد الاعتداء عليها جنسيا فمسخ قردا.
Basset, *Essai sur la littérature des Berbères, op.cit.*, p. 175.

(2) وهو حيوان مشؤوم يتطير منه لدى الأمازيغ، وهذا ما يفسر تعدد أسمائه التي تعد في كثير منها توريات euphémisme أو كنايات. ومن هذه الأسماء نذكر ايكعب، اراكا، اباغوغ، ابايرو، بارغن، ابارغ، باكن...

(3) يروي هذا الميث في أيت باعمران، وقد زودني به الأخ عبد الله بوزندك عن والدته. ويبدو أن هذا الميث يفسر التسمية التي تطلق أيضا على الثعلب في سوس على سبيل الكناية، وهي (طالب علي).

(4) "Conte berbère de Rif", *Thifray (Amazigh-Breizh)*, n°0, été 1994, p.11.

(5) مازال ينعت الشخص الكثير الخصام وباستمرار بأنه فقمة phoque في الريف لأن مزاجه المتعكر قد يؤدي به الى ما لا تحمد عقباه كالفقمة، وفي أيت ورياغل هو بحار أصلا.
وتجدر الإشارة إلى أن فقمة سواحل الريف هي من آخر فقمات المتوسط.

(6) Laoust, *Contes berbères du Maroc, op.cit.*, t.II, p. 36.

– فالخطاف (تيفليلّيست)[1] كان رجل دين (طّالب) كتب عقدا مزورا (أر إيتّارا توكّا ن زّور) فمسخ خطافا .

– والخفاش (فرططّو) كان رسولا يحمل الأخبار (أرقّاص)، وكان حيثما حل يزعم لمن يصادفه أنه يشبهه، فيقول للطيور : أنا أخوكم انظروا إلى أجنحتي، أستطيع الطيران مثلكم، ويقول للفئران : أنا أخوكم، ألا ترون أسناني وآذاني الصغيرة الشبيهة بآذانكم، فمسخ حيوانا شبيها بالطيور في الطيران وبالفئران في أسنانها[2]، وهذا الشبه جعله يكنى عليه في واركلا بالجزائر باسم (أجضيضغردا) المركب من أجضيض (الطائر) وأغردا (الفأر)[3].

– واللقلاق كان في الأصل رجلا يتاجر في الحبوب، وكان يطلي بالصابون المدارج المؤدية إلى دكانه (إيسكفال)، حيث ينزلق (أر إيتشّض) بسبب ذلك الزبون إذا إبتاع ما يريد، ويسقط وتتبعثر الحبوب، فيسر لذلك التاجر كثيرا، فمسخ بسبب أفعاله الدنيئة هذه، فالريش الأسود والأبيض للقلاق يذكر بالبرنس الأبيض والأسود الذي كان يرتديه[4]. وفي رواية أخرى بسوس كان ملكا من كبار الملوك فاغتسل باللبن[5]، فتحول إلى لقلاق، أو رجلا أحدث ثقبا في جرة سمن أمه، مما يفسر طول منقاره، وفي أمانوز كان قاضيا غير نزيه، مثل أمامه ذات يوم رجل وأخته في قضية نزاع حول الإرث، فكان الرجل يلوح بصرة حسبها القاضي مالا، فحكم لصالحه، ولكن الصرة لم يكن بها سوى حبوب، وقد مسخه الخالق لقلاقا عقابا له[6].

– وتيبيبط[7] وهي الطائر المسمى بالفرنسية vanneau، كانت عرافة (أر تكاشاف) فسرقت الذرة asengar فمسخت كذلك في تازناخت، والهدهد طائر شبه مقدس لدى الأمازيغ، وينظر إليه في سوس على أنه رجل دين أو عالم فقه كبير في الأصل، ويتبرك

(1) تفسر الحمرة في عنق السنونو (الخطاف) بكون فاطمة بنت الرسول مسحت يديها المخضبتين بالحناء، فقد تركت فيها العلامة الحمراء التي تسمها من أثر الخضاب H. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères, op.cit.*, p. 177.

(2) Laoust, *Contes berbères du Maroc, op.cit.*, p. 36.

(3) ويقول لغز عنه في واركلا ذاتها : azgen d ajdîd, azgen d agherda (نصف منه طائر، ونصف منه فأر).

(4) Boulifa, *Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain*, Paris, Leroux, 1908, pp. 234-235.

(5) يروى في الأطلس الكبير الشرقي أن اللقلاق كان في الماضي "عريسا يرتدي سلهاما أسود وجلبابا أبيض ويغشى الحناء يديه ورجليه، واستعدادا لليلة الدخلة ارتأى الاستحمام باللبن عوض الماء، فمسخ طائرا احتفظ بهيئة العريس المنحرف بحيث لا تزال آثار الحناء على منقاريه وفي ساقيه، أما السلهام الأسود، فجلي في ذيله وجناحيه، والجلباب الأبيض في صدره" أنظر، (لحسن أيت لفقيه، فصول من الرمز والقيمة في بيئة طيور الأطلس الكبير الشرقي، ص 68)

(6) H. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères, op.cit.*, p. 175.

(7) ويفسر لونها في تاليوين بكونها تحمل دم العدو بريشها، وتمسحه بدم فرس سيدنا علي.

بمنقاره على أنه قلم كان يستخدمه في الكتابة ونسخ العلوم، ونفس الاعتقاد نجد أثره لدى أمازيغ الصحراء (الطوارق) الذين يسمون نفس الطائر باسم أكاگ لخير، أي فقيه الخير[1].

أما البومة (تاووكت أو تانوحت أو بورورو) فكانت في إحدى الروايات "امرأة مسنة وتقية تتلو أدعيتها، وحين يأتمنها الخالق على أمر، فإنها تبادر إلى إشاعته.. وكانت أيضا تروج الوشايات الكاذبة وتذكي النزاعات بين الناس حيث تزعم لأحد مثلا بأن آخر سبه وشتمه لتوقع بينهما، فتنشب بين الطرفين صراعات، فحولها الخالق إلى بومة وطردها لتعيش في الخلاء، وصيحتها يوحي بصراخ الشجارات. فهي تردد : واك، واك لو كنت أعرف ما سيحصل لي ما اتبعت هذا السبيل الذي أدى بي إلى ما أنا فيه"[2]. وفي رواية مماثلة في أشتوكن يروى أن تناقلها للوشايات والأخبار الكاذبة هو السبب في جحوظ عينيها (مايان أف د تسقورّي ألّن).

وفي رواية أخرى من دادس كانت البومة (تانوحت) في بداية الخلق امرأة متزوجة من شخص باسم يعقوب، وبينما كانت تمشط شعرها ذات يوم، وكان طويلا، قال لها زوجها : آه ما أجملك! خصوصا شعرك، فردت عليه البومة : "أوه، إنه نفس الكلام الذي يردد على مسامعي منذ أجيال وأجيال، إذ يقال لي دائما بأني جميلة"، ومن خلال ردها هذا أدرك أنها طاعنة في السن، فقال لها : إذن أنت امرأة عجوز، ومع ذلك لم تخبريني بذلك، فغضب واختفى ومنذئذ فقدته وظلت تبحث عنه بلا جدوى، ولذلك تنوح دوما : إيكوب (إيعقوب)، آملة في أن تجده يوما[3].

وفي أمانوز كانت البومة في الأصل قاضيا يستغل المتقاضين، وفي القبايل هي في البدء كانت بخيلا حل على بيته ضيوف، ففكر في البدء في ذبح خروف، ثم تيس، ثم شاة، ثم عنزة، لكنه في الأخير ذبح قطا[4].

أما الحمام (أدبير أو أتبير) فيعتقد في القبايل أنه كان في الأصل وليا مرابطا، لكن الأسطورة التي دونتها لم تحدد طبيعة الخطأ الذي ارتكبه، وقد احتفظ من هويته السابقة

---

(1) Laoust, *Contes berbères du Maroc*, *op.cit.*, t.II, p. 36.

(2) هذا النص رواه لي شخصيا الأخ عزيز الحدوشي من بومالن دادس – دوار أيت أوحدوش.

وربما على هذه الليجوندة يحيل البيتان التاليان في أيت باعمران ويتحدثان عن البومة على أنها مشؤومة أضناها الحب واصفرت بسببه مقلتاها من فرط النواح :

a tawwukt a tacc ma d am ighwman ixef
issiwrigh kullu lhûbb aqqa n tîtt nem

(3) H.Basset, *Essai sur la littérature des Berbères, op.cit.*, p.175.

بموهبة التكهن Prescience ويعرف مسبقا يوم موته، فالناس يقولون عنه في القبايل: إنه رآى حتفه (إيزرا لموت يس)، وهو نفس المعتقد المعروف في سوس أيضا (وتحديدا أشتوكن)، فالحمام حينما ينوح ويهدل فلأنه قد رآى الموت تحت إبطه : أتبير إيغت ين توفيت أر إيندّر، يوفان لموت دّو تايتّ نس.

▪ تيمة الحيوان المبعوث في مهمة :

مجموعة أخرى من الأساطير القائمة على التحول في الشكل أو الميتامورفوز، تتحدث عن حيوانات تولدت عن بشر بعثوا في مهام إلهية، فلم يحسنوا القيام بها، أو خانوا الثقة التي وضعها الخالق فيهم مثل الأرنب الذي كان في الأصل رسولا (أرقّاس ن ربّي) بعثه الخالق إلى البشر على الأرض ليأمر المسلمين بأن يصوموا يوما واحدا (إيض د –واسّ)، والنصارى (إيروميين) شهرا (أيور ن – واضان)، لكنه عوض تنفيذ ما أمر به، فإنه قلب الأوامر، فقال له الخالق : "لتكن مخلوقا يظهر ويختفي (ad tgt hat lâht) في رواية من أيت باعمران، وهو ما يفسر ركضه السريع الخاطف، أو قال له : لتكن مضرب الراعي بقضيبه في رواية تيمسورت بلاخصاص (دّو أد تڭت ما يكّات أومكسا س أوجليج نس)، فصار أرنبا. وفي إيمجّاض وإيداوتنان أن الخالق بصق على جبهته (إيسّوفس ف إيڭنزي نس) التي احتفظت منها ببقعة بيضاء إلى الآن[1].

وهذه المهمة أسندت في إيغرم إلى البوم التي كانت في الأصل ملاكا في السماء كلف بتبليغ نفس الخبر للمسلمين والمسيحيين، لكنه ارتكب الخطأ ذاته، فمسخ بوما حكم عليه بالبقاء على الأرض، والاختفاء نهارا والنواح ليلا.

بينما وكلت هذه المهمة أيضا في إيحاحان لأمة (تاوايا) فلم تبلغها كما ينبغي، فمسخت غرابا (تاڭايوارت)، هذا الأخير كلف في رواية أخرى بتبليغ الذهب للمسلمين (أو للأمازيغ)، والقمل والبرغوث لليهود والنصارى في رواية من إيمنتاڭن (أو للعرب والأوروبيين في رواية قبايلية)، فأخطأ في توزيع العطايا.

وهذه الحيوانات يتم التطير منها في المغرب، فهي مشؤومة، فالأرنب حينما يذكر مثلا يقال في إيحاحان: " ننسا ف ربّي "لدرء الشؤم الذي قد يجلبه، والبوم يدق صحنا أو ما شابه من سمع صوته ليلا بسوس، كما أن الشؤم المرتبط بالغراب هو الذي يفسر تعدد

---

(1) في قلعة مكونة بعث الخالق أنثى الأرنب تاوتولت في نفس المهمة، فقالت للمسلمين: هل تريدون أن تصوموا يوما، يوما، يوما is tram ad tazûmm ass, ass, ass أو تريدون شهرا، شهرا negh d tram tayurt, tayurt ففضل المسلمون هذا الأخير لاعتقادهم أنه قليل (لأنه وقع تكراره مرتين فقط قياسا الى الأول المكرر ثلاث مرات).

أسمائه بشمال إفريقيا (أكايوار، أهاقّاي، أهاقّار، تاباغرا، تاكارفا)... وهي تسميات تكون في غالبها توريات euphémismes لان أسمه الأصلي قد يعد بمثابة طابو خصوصا لسواد لونه.

وهذه الأساطير تكشف مواقف لاواعية مقموعة من بعض القواعد الأرتودوكسية الصارمة وإحساسا مكبوتا بالغبن الحضاري والعقدي، مما يجعل هذا النوع من الأساطير بمثابة متنفس لتصريف هذه الأحاسيس الكامنة في اللاوعي الجماعي، يمكن أن ندرجها ضمن مجموعة الميثات الإفريقية المتمحورة حول تيمة الحيوان الكوني حيث بعض الحيوانات في بعض الميثولوجيات الإفريقية تلعب دور المبعوث أو الوسيط بين الخالق والإنسان[1]، غير أنها في السياق الشمال إفريقي تلبست لبوسا دينيا مع سيرورة الأسلمة في المجتمع المغاربي.

وفي الجدول التالي تلخص لأهم الميتامورفوزات المشار إليها :

الحيوان	الاسم بالأمازيغية	الخطأ المرتكب
السلحفاة	إيفكر (بوتكَرا)	كبال يطفف الكيل، امرأة سطت على رحى
القنفذ	إينسي - إينيكف	قاض مزور، رجل سرق منفشا
الدلدل	تاروشت - أروي	رجل أو امرأة سرقت مغازل، أو مشابك التوب
القرد	أزعضوض - إيبكي - إيدّو	رجل يدنس الكسكس أو يبذره
الخنزير	إيلف	يهودية أرادت الإنجاب بكثرة، امرأة جميلة
الفرس	تاكَمارت	امرأة جميلة
النحلة	تيزّويت - تيزويزويت	أمة للنبي
الأسد	إيزم - أيراد - آر..	رجل رفض البيت والحياة الاجتماعية
الأرنب	أوتيل - أيارزيز	قلب أوامر الخلق
الثعلب	أباغوغ - أبارغ - إيكعب..	فقيه شهد زورا
الفقمة	بومرين - أجالان - أفوقا	نساج خاصم نوله
الحرباء	تايّو - تاتا...	امرأة مغرورة
الضب	أحردا - أكجّيم	رجل سرق مبردا (تاليما)
الوزغة	تيقليت	رجل يتلصص على الناس
الحجلة	تاسكَورت	امرأة تحمي الكسكس من الدنس
الخطاف	تافليليست	رجل دين يزور العقود
اللقلاق	أسوو	تاجر شرير، قاض مرتش، مغتسل باللبن
الحمام	أتبير	ولي متكهن (لم يذكر خطؤه)
أبوطيط	تيبيبطّ	عرافة سرقت الدرة
البوم	تاووكت	عجوز كاذبة وشريرة توقع بين الناس
الخفاش	أفرططّو - تاهليمت..	رسول ينقل الأخبار الكاذبة، متملق للكل
الغراب	أكايوار - أهاقار - تاكَارفا..	امرأة أو عبد لم يؤد أمانة كما طلب منه.

(1) مثل دور الحرباء في ميثولوجيا البانتو بكينيا.

إن هذه التحولات ليست كلها سقوطا وانحدارا وانمساخا بمعناه السلبي كآلية عقابية، بل إنها قد تشكل مكافأة وترقية إيجابية كما هو حال النحلة والفرس والحجلة خصوصا التي كانت في الأصل فتاة حافظت على طبق من الكسكس، وحاولت منع طفل من التبرز فيه بأن أسدلت عليه غطاء رأسها (في ميث أصل القرد)، وتستوقفنا فعلا تيمة تحول البطلة إلى حجلة في حكايات من مختلف بلاد الأمازيغ كما هو الشأن بالنسبة لحكاية معروفة بالأوراس باسم سردسلاس، وفيها تتحول حجلة إلى امرأة حامل[1]، بينما شهدت حكاية ريفية أشار إليها حسن بنعقية في دراسة له عن رموز الحيوانات في الحكايات تحول فتاة جميلة إلى حجلة (تدوّل د تاسكّورت) لأن زوجة أبيهاغرزت لها إبرة (تاسينفت) في رأسها (أزلّيف نس)، فطارت الحجلة إلى بستان (أورتو) الملك، ووقفت على شجيرة من قصب (تبدّ دگ إيجّ ن أوخريج ن أوغانيم)، وقد كشف الملك لاحقا في الحكاية حقيقة الإبرة التي انتزعها من الحجلة لتستعيد طبيعتها البشرية كامرأة جميلة[2].

وعموما يستفاد من مختلف هذه التحولات أن تفوق وسيادة الإنسان على الحيوان، هي بالطبع ذات صبغة ثقافية، وأن هذه التحولات تتم وفق القيم الثقافية والإجتماعية بحيث يضفي عليها المجتمع دلالة إيجابية أو سلبية حسب ثقافته. ويتم استيعاء هذه الحيوانات بحسب علاقتها بالإنسان الذي أسس عبر الأساطير معابر بين المملكتين الإنسانية والحيوانية التي نتجت كما رأينا في كثير من أجناسها عن الانعداء الذي حدث بين النظامين المتعارضين أصلا: الطبيعة والقاعدة.

▪ الحيـوانات بين العالم البري والمدجـن:

ويبدو أن الفكر الأمازيغي قد استوعى الطبيعة البرية كما استوعى مجمعه الإنساني، فإذا كانت البشرية قد مرت من حالة افتتان سحري تميزت بالإنسجام المطلق في الزمن الميثي (كوكرا) وسقطت بسبب خطيئة الأم الأولى العجوز، فإن مجتمع الحيوانات في الغابة أيضا قد عرفت نفس السقوط من مرحلة ميثية تعرفت تجانسا وسلما وتآلفا

(1) Mercier, *le Chaouia de l'Aures (dialecte de l'Ahmar khaddou). Etude grammaticale*, Paris, Leroux, 1896.

وسردسلاس هي رواية أخرى لحكاية زرگنا وبويدميمن حيث الشجرة التي تجتمع عندها الحيوانات والوحوش في الغابة، وفي هذه الرواية الأوراسية تفر حجلة من بيت لتجثم على شجرة تأوي إليها الوحوش ليلا، تتبول فتسقط قطرة من بولها على رأس الأسد الذي يكلف الحيوانات تباعا باستطلاع من في أعلى الشجرة، وحينذاك تتحول الحجلة الى امرأة حامل، يبقر الأرنب بطنها بعد افتراسها ليخرج منه طفل يحتفظ به كنصيب لها من الوليمة.

(2) Hassan Benhakeia, “Régénération de l'humain à travers les symboles zoomorphes dans les contes”, *Tawiza*, n°101, septembre 2005, p.5.

ومساواة مطلقة بين الحيوانات حيث أقسمت ألا يفترس بعضها بعضا إلى مرحلة سقوط وفوضى وقوة كان سببها (أوشن) الناقض لعهوده بعد حنينه لماضيه الدموي واستعصاء تدجين الطبيعة الوحشية التي تتحكم فيه، وهو مما أدى به إلى افتراس شاة.

ويبدو أن الإنسان قد تطلع إلى الطبيعة أملا في التخلص من سلسلة الإكراهات والضغوطات التي يفرضها النظام الذي أسسه سعيا للتلطيف من صرامة القوانين التي سنها بنفسه بإعتبار الطبيعة المتوحشة تنفلت من عقال هذا الكون المضبوط وفق قواعد صارمة. لكنه ينتبه إلى أن الطبيعة المتوحشة التي يخالها حرة هي أيضا محكومة بقواعد وتوزيع أدوار وموازين قوى إلزامية تماما كالمجتمع المتمدن[1]، والحال أنه لا يدري أنه إنما أسقط على الطبيعة المتوحشة القواعد والتصنيفات التي اجترحها من أجل مجتمع البشر. وهكذا فإن الحكايات والأساطير تكشف بوضوح عن تراتبية حيوانية واضحة تخضع لموازين القوى ورهانات الهيمنة مثل مجتمع البشر.

والمتن الحكائي الأمازيغي سواء بالمغرب والجزائر يعرف موتيف الشجرة التي تلتقي تحتها كل الحيوانات ليلا في الغابة، حيث اضطرت البطلة وأمها في الحكاية أن تصعد إليها للإحتماء فوقها دون علم منهن بأمرها، فملتقى الحيوانات فيها ينطوي على تراتبية يحتل فيها الأسد القمة، وله خدمه الذين يكلفهم بمهام ويمتلك كل واحد منهم درجة من السلطة (الشم، اللذغ)...، وإحدى هذه المهام هي في الحكاية استطلاع ما فوق الشجرة بعد انتباه الأسد إلى وجود آدمي تأكد خصوصا بعد أن سقطت قطرات من بول الفتاة على شارب الأسد مما يعتبر إهانة لهيبته، ليبهث حيوانات مختلفة على التوالي لكشف الأمر، وحده ابن آوى (أوشّن) يشي بها، ويكلف الثعبان بإسقاطها فيمتص دم الأم، فتسقط من جراء سريان السم في دمها إلا الفتاة التي نجت من افتراس الوحوش لها.

فالطبيعة المتوحشة إذن ليست موضع تجانس كما خاله الإنسان، إنها بالعكس ميدان علاقات قوة وحلبة صراع محتدم إلى أقصى قوة، لأن الحيوانات المتوحشة مرتبة وفق قصتها الخاصة، وجمالها وقوتها، وكما هو الأمر في المجتمع الإنساني، فهي تحتل المواقع بالنسبة للسلطة الفعلية والسلطة الرمزية...

فالمجتمع الحيواني ذاته له زعماؤه، وهو الأسد (إيزم) يعادله النسر (إيگيدر) في (عالم الطيور) وله خدامه وحرسه[2]، والإنسان، وهو يحتل موقع السيادة على الأرض

(1) T. Yacine, *Les Voleurs de feu*, *op.cit.*, p. 141.

(2) نص هذا الميث الكامل بمقال تامغرا ووشن أو الاضطراب الكوني في كتاب دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي.

يتطور وعيه إما عن نرجسية متفاقمة إلى أقصى حد أو عن مجرد مصلحة في الإتجاه التالي: من القطب الإيجابي إلى القطب السلبي بحسب الإقتراب أو الإبتعاد عن كل الأحياء فيكافئ الحيوانات والأشياء التي تحمل منفعة كبرى له (بأن يخصها بقصة) كالثور والكبش والحجلة والنملة (رمز البطل الممدن ...) ويبخس من قيمة كل ما يبتعد عنه (الثعبان والبومة Chouette)[1].

ومن أمثلة ذلك صورة الحمار ورمزيته في المخيال الأمازيغي، ففي الفضاء الاجتماعي الحيواني يحتل الحمار مرتبة غير مشرفة، فهو يمثل البلادة والجهل والسذاجة والخضوع والسلبية[2] بسبب ارتباطه بـ"تاباردا "كدابة للامتطاء، والبهيمية في المجال الجنسي أيضا بسبب طول عضو الذكورة لديه أيضا، فهو بدلا من القرون يحمل على رأسه آذانا طويلة[3]، ولذا يكنى عنه ببويمزّوغن أو بويمجّان (ذو الآذان)، بينما يكنى عن الثور أو الكبش ببو واسكيون أو بو واشّيون (ذو القرون) اللذين يجسدان السلطة والقوة. وطول الآذان هو معابة لدى الأمازيغ، وانعدام القرون يمثل انعداما للسلطة سواء الرمزية (الذكاء) أو الفعلية التي يرمز لها القرون، إذ يقال عادة عمن يبدأ في التسلط وفرض القوة إنه : أنبت القرون إيسكر أسكيون[4]، ولذا يسمى الساذج المغفل الذي تهضم حقوقه بأكانباو أو الكانبو بالعامية العربية الدارجة، وأكانباو بالأمازيغية أصلا هو الثور الذي تذهب قرناه خلفا أو سفلا فلا يناطح أنداده، أو هو الثور أو الكبش المكسور القرنين، والجذر هو إيكنبوٍ، كان أجم أوأجلح[5].

وفي هذا الإطار يحكى لدى أمازيغ تونس أن الحمار والضبع كانا يرعيان معا، وذات يوم سأل الضبع الحمار : لماذا لديك قرنان طويلان فوق رأسك؟، فرد الحمار بسذاجة بأن ما يخاله قرونا هو لحم، فانقض عليه الضبع والتهمه، وهو ما صار يفعله منذئذ[6]، أو ليس يكنى عن الضبع (إيفيس) في الجنوب الشرقي والأطلس المتوسط باسم مشّغيول أو مجّغيول، الذي يعني حرفيا آكل الحمار؟ .

(1) T. Yacine, *Les Voleurs de feu, op.cit.*, p. 142.

(2) تستعمل جملة «أر ايسغيول» للدلالة على الإهانة والإذلال والإخضاع للنزوات.

(3) تفسر الآذان الطويلة للحمار في الجنوب كما يلي: حينما كان الخالق يوزع الآذان (ايمزگان)، تسلمت كل الحيوانات آذانها فبقيت أعضاء السمع الطويلة المخصصة للجمل (أرام، ارعم، الغم)، وأخرى أصغر منها للحمار (أغيول)، وبما أن هذا الأخير تأخر، وسبقه الجمل، فقد سطا على آذانه الصغيرة، لأنه استنكف من تلك المعدة له أصلا، ولم يجد الحمار بانتظاره سوى آذان الجمل التي لم يجد بدا من القبول بها إن أراد التمتع بحاسة السمع.

(4) يقال عن الشخص المسؤول المقتدر ذي السلطة للدلالة على جدارته بالمسؤولية: izimmer ur ar t zzuzîyn waskiwn nes أي أن الكبش لا تثقله قرونه.

(5) محمد شفيق ، الدارجة المغربية مجال توارد بين الأمازيغية والعربية ، ص. 152 .

ومن المرويات الأسطورية الواسعة الانتشار تلك التي تفسر بياض مخطم الحمير (تيملّي ن أوخنشوش ن أوغيول)، وهي معروفة في المغرب والجزائر أيضا[1]، وخلاصتها أنه في يوم من الايام كلمت الملائكة خالق الكون ليجعل للحمار مكانا في الجنة التي يستحقها بسبب كونه مثالا للصبر، فأمرها بسوقه إليها، وعند مدخل الجنة كان الحمار حذرا، ولما أطل بمخطمه إلى داخل الفردوس رآى جمعا غفيرا من الأطفال يمرحون فتجمد الدم في عروقه، فعجز عن مواصلة الخطو، وعبثا حاولت الملائكة سوقه بلطف أولا ثم بإكراه ثانية، فقررن إرجاعه إلى عالمه الدنيوي، ولما كان قد أطل بمخطمه داخل الفردوس، فقد غمره نوره، ومنذئذ صارت الحمير تولد بمخطم أبيض[2].

ولا شك أن هذه التمثلات التي تعبر عنها هذه المرويات والعبارات المشار إليها هي التي تتحكم إلى حد ما في اختيار الحمار من قبل الكاتب الامازيغي اللاتيني أبوليوس في روايته تحولات الجحش الذهبي، إذ لا يمكن أن يكون الاختيار اعتباطيا، بل يستند لا محالة إلى خلفية رمزية الحمار في المتخيل الامازيغي القديم.

ومن أمثلته صورة الدجاج المرتبطة بالنبش الدائم والثرثرة ونقل الاخبار، ويفسر هوس الدجاج بالتنقيب والنبش (أسكوركز) بتمسكه بعادته تلك رغم كل الإغراءات التي قدمت له، ففي بدء الخلق اقترح عليه الخالق أو "نوح" حسب الروايات تلقي حفنة (أومّاز ن أوسنڭار) من حبوب الذرة مقابل الكف عن النبش، وأصر على النبش، ثم رفعت الكمية إلى جماع الكفين (أوراو) ثم إلى صاع، وفي كل مرة تتم مضاعفة الكمية يزداد اصرارا على أن يشفعها بالنبش، وفي النهاية تركوه، وشأنه ليمضي يومه في التنقيب عن بعض حبوب قليلة بدلا من كميات جاهزة يقتات منها[3].

ويمثل الديك (أفولّوس، أيازيض) في الحكايات دورالثرثار الواشي الكاشف للأسرار والجبان لأنه لا يبتعد عن مدارالبيت، وهو الذي وجد مفتاح قصر تانيرت في حكاية أونامير، ووشى به لأمه، ويقول مثل أمازيغي ليبي عن الثرثار كثير الكلام والمفشي للأسرار

---

(1) لقد أورد J.Delheure رواية منها دونها من منطقة واركلا بالجزائر ضمن كتابه حول الحكايات والملاحم الأمازيغية بمنطقة واركلة، وهي بعنوان tanfust n uxencuc amellal n ughyul (حكاية المخطم الأبيض للحمار)، وفي واركلا دائما يقال عن الحمار إذا لم يكن مخطمه (أخنشوش نس) أبيض : taleqqi s, ur izêri ljnt أتعسه، فهو لم ير الجنة، وهذه الأسطورة هي أصل المثل المتداول في سوس: inna as ughyul, brraghkm a ljnt igh gim llan lhêcum

(2) موسى أغربي، "من الحكايات الأمازيغية" ضمن كتاب سؤال الثقافة الأمازيغية: البناء والنظرية، ص.31.

(3) انظر رواية لهذه الحكاية الأسطورية بنص أمازيغي في نشرة Inghmisn n Usinag، ع. 2، مارس 2004، صص 10-11، وهي من تدوين: الحسين أيت باحسين.

(يتشا تامزط ن اتيازيط) أكل مؤخرة الدجاجة، ولذا لا تعطى للذكور حتى لا يتصفوا بهذه الصفات وقد أوردها ايدّر ن ليبيا في موقع تاوالت الالكتروني، كما لا يأكل الذكر كبد الدجاج (تاسا أوفولّوس) حتى لا يكون جبانا في مناطق كثيرة (سوس والقبايل على الأقل)، وذنب الديك (أشطّاب أوفولّوس، أكجيم أوفولّوس) هو كناية عن الشخص الذي لا يستقر على قرار أو يرسو على أمر، فهو دائم التقلب.

إن هذا التصنيف القيمي البشري أدخل إلى مملكة الوحوش تقسيما إلى نوعين من الحيوانات : حيوانات أليفة مدجنة، تدخل ضمن العالم الممدن للبشر، وحيوانات خارج هذا العالم الممدن، وفية لطبيعتها الوحشية. وقد رآى المخيال الأمازيغي في بعضها أليفة للإنسان في ما مضى، وحمل البشر مسؤولية القطيعة والعداوة بينهم وبين الحيوان كالثعبان الذي كانت تجمعه والإنسان علاقة حميمية بحكم أنهما منحدران من نفس الأم الآدمية، والأسد الذي كان رفيقا وصديقا له، لكن أخطاء مردها إلى عدم اللياقة في الكلام awal أبعد هذه الحيوانات إلى العالم البري، في المقابل استقطب البشر حيوانات كانت أصلا متوحشة لكنها انضمت إلى المجتمع الإنساني كالبقريات التي التحقت بالتجمعات البشرية بعد أن خرجت من باطن الأرض وتوالدت وعاشت ردحا من الزمن في الطبيعة الوحشية. يقول ميث البقريات الأولى المدجنة : "عندما تم طرد "علي إيزرزر مسكين"، تناسل الثور الفتي وأمه البقرة، وأخته العجلة، فتولد عن ذلك عدد كبير من العجلان والثيران والأبقار، وتشكل منه قطيع يرعى أينما يروق له في البراري حيث يعيش ويتكاثر .

ذات يوم تساقط الثلج لأول مرة، واستمر لمدة سبعة أيام وسبع ليال، فغطى كل الأرض والأعشاب والأشجار بحيث لا تجد الأبقار ما تأكل ولا أين تتمدد لترتاح، فأضناها الجوع والبرد، فتذكر الثور الفتي الذي شاخ الآن ما كانت النملة قد أخبرته به حينما التحق بالبشر لأول مرة حين قفل عائدا بعدها إلى ذويه. لذلك قاد الثور الهرم القطيع إلى بلاد البشر حيث شعروا على مشارف القرية البشرية بالدفء، واشتموا رائحة الدخان، وفي القرية دخلوا إلى البيوت وتوزعوا عليها، فبدأ الناس يلقون لهم بالعلف والعشب ويسقونهم ماء، فأشبعت الدواب جوعها، وروت ظمأها، واحتمت بسقوف المنازل من البرد[1].

إن النملة تتبدى هنا كبطل ممدن يساهم في تعزيز المجتمع الإنساني ومده بمقومات الحياة والخصوبة والانتاج، بينما تشكل البقريات حيوانات وسيطة بين العالم الطبيعي

(1) Frobenius, *Contes kabyles, op.cit.*, t. I., p.41.

والعالم البشري، وهي قد خرجت على غرار البشر من رحم الأرض، فهي تمثل نموذج الحيوان الزراعي المدجن الخصب.

وقد قدمت النصوص الميثية الفضاء المدجن للبشر على أنه حضن الدفء والطعام، بينما العالم البري هو عالم البرد والعناء، وبالتالي لا غنى لهذه الحيوانات عنه اتقاء لوحشية العالم الخارجي حيث يفرض الأسد قوانينه على الحيوانات الأخرى التي يفتح قهرها له مجال الانضمام للعالم الممدن، بينما يعرضها هجران هذا العالم لسطوته كما سنرصد في النصين المواليين :

ينسب الصدى في الجنوب الشرقي إلى الوزغة، ولذا يسمى باسم"تيقليتّ"(1)، وتفسير ذلك نجده في أسطورة تعرف باسم أغيول أخندالاّس(2) أي الحمار الخبيث، وتروي أن الحمار (أغيول) تزعم تمردا للحيوانات الأليفة التالية: القط (أموشّ) والكلب (إيگدي) والديك (أفولّوس) التي قررت كلها مغادرة بيت الإنسان الذي يستغلها ويتنكر لها خصوصا عندما تهرم، وهكذا حملت بعض الزاد، وخرجت تطوف الأرض والغابات حتى لمحت مغارة يلوح فيها نور، فإذا هي مأوى للصوص، ففكروا في خدعة لطردهم منها، فاعتلى الكلب ظهر الحمار، وصعد القط على متن الكلب، والديك على الدجاج، فاقتحموا الغار على اللصوص الذين حسبوهم غولا (تارير) ففروا من الغابة. وبينما الحيوانات في مرح ولهو، إذا بالوزغة (تيقليت) تخرج من الثغرة التي اختبأت بها بعدما سمعت أصواتهم لتلتحق بهم، فاتخذوها موضوعا للسخرية زاعمين لها أنهم سيزوجونها من الحمار الذي سر للخبر، بينما هي كانت تبكي. ولما ارتفعت ضجتهم التي يخالطها نهيق الحمار المسرور، سمعها الأسد (إيزم) الذي اقتحم عليهم المغارة لاستطلاع الأمر، فاستغرب وجود الحيوانات الأليفة في الغابة، فتدخلت الوزغة تشرح موقفها : "أعمّي زمّو، نك هات غاس سلاّغ إيـ واوال، فّغغ د أد إيزيرغ مايد إيجران، داي أمزن يي إيرين إد يي سّيولن إيـ وغيول". فرد عليها الأسد أن عودي، وأدخلي إلى ثغرك "دّو كمّ أوغول س أوخبو نم"، ثم انقض على بقية الحيوانات ليمزقها إربا إربا. ومنذئذ أقسمت الوزغة أنها لن تخرج قط من مخبئها إذا سمعت صوتا، لهذا السبب قد يذهب أحد إلى جبل فيسمع رجع الصوت من الوزغة التي ترد عليه دون أن يراها أو يعرف مصدر الصدى : "سگ ديناّغ أگ دا يتدّو كرا س أدرار أر إيساوال، أر إيساوال أر أس ترارا تقليت، ماگ تلاّ أور إيسّين".

---

(1) A. Haddachi, *Dictionnaire de tamazight (parler des Ayt Merghad (Ayt Yafelman)*, Marrakech, Walili, 2000, p. 184.

(2) Zakar, “tamacahut : aghyul axendallas”, *Tidmi*, n° 63, 5 avril 1996, p.11.

نفس هذه الحيوانات تقريبا ينضاف إليها الكبش، ويغيب منها القط تتبدى في رواية أخرى من انتيفن لهذه الأسطورة، وتسير فيها تطورات الأحداث في اتجاه معاكس للرواية الأولى، لكن تتكامل معها من حيث فحوى الخطاب. ففيها أن هذه الحيوانات كانت في البدء تعيش في الغابة في رغد وتآلف ووئام قبل أن تلتحق بالبشر لتعيش معهم في البيوت، ذلك أنها اتفقت ذات يوم على أن يسمع كل واحد منها صوته للآخر ولو لمرة واحدة، فنهق الحمار وثغا الكبش ونبح الكلب وصاح الديك مما نبه الأسد إلى وجودهم، وهو الذي كان يعتقد أنه وحده في الغابة، فسعى إلى لقاء هذه الحيوانات متظاهرا بابتهاجه لاكتشافه جيران لم يكن يعلم عنهم شيئا، لكنها تفطنت إلى نيته المبيتة، فتحالفت ضده اعتمادا على ذكائها ووسائلها المميزة، إذ أمره الكبش بأن يغمض عينيه، ويفغر فاه حتى يرتمي فيه، مما أسال لعاب الأسد الذي استجاب بلهفة، غير أن الكبش نطحه فأسقطه، وهب الحمار ليركله ويفقأ الديك عينيه، وينهش الكلب أحشاءه. وبعد التخلص منه تفترق الحيوانات الأربعة، وتكف عن العيش في الغابة لتنضم إلى جماعة البشر(1).

ففي الرواية الأولى تهجر الحيوانات الأليفة المجتمع البشري المتمدن نحو الغابة، فتقع فريسة للطبيعة الوحشية ممثلة في الأسد، فقد ثارت على العالم المدجن، وأخلت بالعقد الذي يربطها بالبشر، والمتمثل في حمايتها وإطعامها ثم الإفادة من نتاجها وتسخيرها في أشغاله، وكانت النتيجة هي التهلكة، إن هذه الأسطورة تفيد ضمنيا أن تجاذبا يظل قائما بين العالم المدجن والطبيعة الوحشية، وأن المدجن يظل مع ذلك يضمر بعض الحنين إلى وحشيته التي يحذر الميث ضمنيا من مغبة مجاراته .

أما في الرواية الثانية، فتهزم هذه الحيوانات الوحشية الغابوية الأسد في البدء باستثمار قدراتها وذكائها وباعتمادها مبدأ التضامن (تيويزي)، فيكون ذلك سببا لالتحاقها بالعالم البشري المتمدن لتصبح منذئذ أليفة، فقتلها الأسد هو قتل للطبيعة الوحشية فيها، مما أهلها لأن تنخرط في العالم المدجن.

ليجوندات تفسر بعض الجزئيات :

▪ تفسير بعض السلوكات والمظاهر من الحيوانات :

من أساطير الحيوانات ما يفسر بعض الجزئيات منها فقط، أو خصائص بعضها كتلك التي تتبنى فقط على تفسير بعض الأصوات، وتعليل بعض المسلكيات مثل هوس الدجاج

(1) Laoust, *Contes berbères du Maroc, op.cit.*, t.II, pp. 30-31.

بالنبش كما أشرنا، أو موت النحلة بعد لسعها، أو تفسير صمت إيسغي[1]، أو تبرير عقم البغلة (تاسردونت)، أو بعض مواصفات الحيوانات الجسمية كتفسير سواد الجدجد[2]، أو تفسير شكل بعض الأعضاء منها كتفسير انشقاق شفة الجمل، دون الحديث عن أي تحول أو انمساخ يخضع له الحيوان، ومن أمثلتها أن صلعة الديك الرومي (بيبي) وعرفه الأحمر المتدلي كما يروى في الجنوب، هما نتيجة لخطأ ارتكبه في حق الباز، حيث حكم عليه ملك الطيور، وهو النسر (إيگيدر) بأن يعرض للشمس الحارقة، فتأتي الطيور لتضربه على رأسه، إلى درجة سيلان الدم من أنفه[3].

ويروى في القبايل أن القبرات استخدمن ثورا لحراثة أرضهن، ولما انسدل الظلام، لم يعدن يرينه، وبحثن عن مكان تتمن فيه، ولم ينتبهن أنهن يجثمن على الثور نفسه إلا حين أسفر النهار. وحتى لا يهزأ الآخرون بهن، فقد تظاهرن بأنهن جثمن عليه بإرادتهن، ومنذئذ واصلن الحط على الصخور[4].

وفي أسطورة تفسر لم لا تخب تامدّا (الطائر المعروف باسم الحدأة) على الأرض إذا حطت أنها أرادت ذات مرة التهام قنفذ، ولكن وبحكم شكله الكروي المشوك لم تدر من أين تمسك به، فقالت له : عندي كرة من صوف لا أدري كيف أجد أحد أطراف (إيخف) خيوطها، فهل لديك طريقة ما؟ أدرك القنفذ أنه المستهدف، فقال لتامدّا : عاهديني بألا أكون الضحية. فعاهدته على ذلك قائلة : "أقسم بحق النزول دون سير على الأرض أني لن أصيبك بأذى". فقال لها : أسي تاكورت نّا أر إيكنّا ترزمت اس! خذي تلك الكرة إلى السماء ثم الق بها من هناك، فعند اصطدامها بالأرض ستنحل، ويظهر طرف خيطها.

وهذا ما فعلت بالقنفذ، فقد حملته إلى الأعالي، وألقت به مخالفة وعدها، فتمزق إربا ثم التهمته. وذلك سبب عدم سيرها إذا حطت على الأرض، فقد قيدت بعهدها إلى الأبد: "أينّا أيد تكا تمدّا، توسي إينسي أر إيكنّا ترزم اس د، ياغ د أشال، إيبضيّ يينسي تتشت تمدّا، دينّا أگ تكرف تمدّا : أداگ ترّوس أور دا تتدّو أر د تايل".

---

(1) انظر تفسير الأمرين (صمت الطائر إيسغي، وتبرير موت النحلة بعد لسعها للانسان) ضمن دراسة الموت والمرأة والكلام في الميثولوجيا الأمازيغية في كتابنا دراسات في الفكر الميتي الأمازيغي.

(2) يفسر سواد لون الجدجد بسبب شجار له مع القنفذ اينسي نجم عنه فقدان توازنه وسقوطه في النار التي أنقذه هذا الأخير من الاحتراق فيها كليا، ليحتفظ منها فقط بالسواد.

(3) H.Basset, *Essai sur la littérature des Berbères, op.cit.*, p.176.

(4) *Ibid.*

وتفسر قنزعة الهدهد في تافراوت[1] بكون أنثى هذا الطائر كان لها ابن مطيع وشديد الاحترام لها ولأوامرها، فلما ماتت بعد مرض، لم يتحمل الابن موت الأم ولا فكرة دفنها تحت الأرض، فقرر حملها على رأسه، ولهذا السبب يحمل الهدهد قنزعة على رأسه، إذ يقال إنها قبر أمه : وهو ما يفسر الرائحة الكريهة التي تنبعث منه[2].

ويفسر كون الورشان (أزضوض) دائم الكآبة والتوتر في أيت مزال بكون النملة (توضفيت) قد استضافته للعشاء، وقدمت له ما لذ من الطعام، وبد أيام دعاها بدوره، غير أنه لم يعد شيئا يذكر لإكرام وفادتها، فلا طعام ولا أثر للدخان، فلم يدر ما يفعل بعد أن أنزلها في غرفة الضيافة، فظل يراوح مكانه، ويلقي بنظرات كئيبة يمينا ويسارا، ويخفق بجناحيه، وهو يقول : ما أذا هيأت لإكرام ضيفي؟ ما أذا هيأت لإكرام ضيفي؟ لهذا فإن الورشان دائم التوتر، إذ نراه يدير رأسه يمينا ويسارا بنظرة حزينة وغناء متقطع[3].

ونحن نتلمس في هذه الأساطير والحكايا التعليلية انعكاسا لقيم أمازيغية أصيلة قوامها الشهامة وصيانة العهود والكرم يتم إسقاطها على الحيوانات، بحيث يتم تصور مجتمع الحيوان على شاكلة المجتمع البشري، بل إن الشخصيات الحيوانية ليست في واقع الأمر سوى مجازات عن نماذج اجتماعية فعلية، وحكايات الحيوانات هي تمثلات للعالم الاجتماعي أو انعكاسات للمجتمع، وهي تحيل على بنيات اجتماعية وذهنية محددة في المكان والزمان.

▪ تبرير العداوات بين الحيوانات :

تمة من الأساطير ما يعلل أشكال العداوات بين الحيوانات فقط، كالعداوة بين الكلب وأوشّن (ابن آوى)، وأوشّن والمعز (تاغاطت)، وهما معا يفسران بغدر أوشّن لمواثيقه وعهوده مع الحيوانات[4]، أو العداوة بين القط والكلب التي يتم تبريرها بكون "القط كان في الأصل اسكافيا، فسلم له الكلب (أيدي) حذاء لإصلاحه، فأضاعه القط، وعندما يلتقيان ينبح الكلب فينتفخ القط دائما ويحدث صوتا مصاحبا لانتفاخه إشارة إلى أنه لا

---

(1) *Ibid.*, p. 108.

(2) يحكي أيضا في سوس عن الهدهد أنه والورشان (أزضوض) اتفقا على تأسيس بيت، بحيث يتكلف الورشان بحاجيات المنزل في الصيف، والهدهد في الشتاء، وكان الورشان يعود كل مساء محملا بالطعام من كل نوع، لكن بحلول الشتاء جاء دور الهدهد الذي كان يعود كل مساء خاوي الوفاض، فظل يطوف مرددا : تشقا تاكات، تشقا تاكات..(ما أصعب مسؤولية الأسرة)، وهو ما يفسر صوته.

(3) Ghozali Thay-Thay, *Contes et légendes du Maroc*, *op.cit.*, pp. 119-120.

(4) انظر بهذا الصدد مقال تامغرا ووشن أو الاضطراب الكوني حول أوشن وعلاقته بالحيوانات الأخرى في المخيال الأمازيغي ضمن كتابنا دراسات في الفكر الميتي الأمازيغي.

يزال يعمل في الحذاء المقصود"[1]، أو العداوة بين القطط والفئران التي تفسر في الريف بكون "الفأر كان في الأصل خياطا، وكان القط من أفضل زبنائه، وقد جاءه ذات يوم بقماش جميل ليصنع له منه جلبابا، لكن الفأر أعجب بجمال القماش، فصار يقرض منه كل يوم قطعة حتى أتى على معظمه، وكلما جاءه القط مطالبا بردائه، يماطله الفأر بدعوى أنه لم ينه بعد خياطته، حتى هدده القط برفع النزاع إلى القضاء، حينها صنع له مما تبقى من الثوب قطعة وضيعة، رآها القط فانقض على الفأر لالتهامه، هذا الأخير توارى في جحره، ومنذئذ نشأت العداوة بين القطط والفئران"[2]. وفي رواية أخرى بسوس تفسر أيضا شكل لسان الأفعى المفلوق أن هذه الأخيرة سعت للإيقاع بين الفأرة والقط اللذين كانا يشكلان زوجا سعيدا، فقد كانت تسكن بجوارهما، وانتابتها الغيرة من وفاقهما، فأوهمت الفأرة بأن القط يخونها مع إحدى القطات، وطلبت منها أن تنتزع بعض شعرات من شاربه لتصنع منها رقية تعيده إليها، وتحفظه لها وحدها، ثم أسرعت إلى القط وزعمت له بأن الفأرة تعتزم قتله الليلة للزواج من فأر.

وفي الليل تظاهر القط بالنوم، وفتح عينيه على وقع خطى زوجته المتجهة نحوه، وفي يدها سكين لتقتطع الشعيرات، فانقض عليها فقتلها، أما الأفعى فقد أسرعت بنقل الخبر إلى عشيرة الفئران الذين هبوا جماعيا للانتقام من القط وقتله، ثم فور ذلك أسرعت إلى عشيرة القطط الذين صاروا منذئذ يطاردون الفئران. أما الأفعى، فقد انشق طرف لسانها منذئذ إلى قسمين، ولذلك فإن لها لسانا مفلوقا.

أما الشحرور (أمشتكّو) فقد كان في الأصل مغربلة للقمح، وكانت مشغّلتها هي فاطمة بنت الرسول، لكنها كانت تغش، وقد أبلغت عنها (تيبيبطّ)[3]، التي ظلت تردد منذئذ صيحة تعني : "لا، ما هكذا نغربل"، وبنصيحة من لالاّ فاطمة (ابنة النبي) ظلت تلازم البيوت، ولا تبتعد عنها أبدا خوفا من الشحرور[4].

أما الوقواق فتحكي الليجوندة التفسيرية أنه كان في الماضي يمتلك قفطانا أحمر جميلا، وذات يوم جاء طائر أبو الحناء فاستعاره منه بدعوى أنه دعي إلى عرس، لكنه لم

---

(1) رشيد الحسين، الحيوان في الحكايات والأمثال الأمازيغية، ص. 23.

(2) Ghozali Thay-Thay, *Contes et légendes du Maroc*, *op.cit.*, p.76.

(3) تيبيبط هي الطائر المسمى بالعربية أبو طيط أو الزقزاق الشامي، وبالفرنسية vanneau.

(4) Boulifa, *Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain*, *op.cit.*, p.248.

يعده إليه، ومنذئذ احتفظ أبو الحناء بالقفطان الجميل، وظل الوقواق بلونه الكدر الشاحب، لكن أبو الحناء يتجنبه دوما لأنه إذا التقى به سيأكله(1).

▪ تعليل الأصوات

ومن الأساطير ما يفسر أصوات بعض الحيوانات، وغالبا ما تكون تغاريد بعض الطيور، بواسطة عبارات عادة ما تشكل خاتمة واقعة كان الحيوان ضحية أو بطلا لها، وهكذا يفسر غناء العندليب بكونه كان ينام فوق عريشة كرمة، وذات صباح وجد نفسه في عطفة ورقة قلبت خيطا للتعلق كما في الكرم) التفت حول عنقه، فظل يتخبط حتى تخلص منها، وصار منذ تلك الحادثة يخاف من النوم ليلا، لذا يصدح كي يظل يقظا، ويغني مثلما بالنهار، إذ يبدأ بالغناء منذ أن تشرع العطفة في النمو، ويتوقف حينما تذبل ليصمت بقية السنة ولا يعود للترنم إلا في الربيع عندما تخضر العطفة من جديد(2).

وقد أورد Moulieras رواية أخرى من القبايل لهذه الليجوندة المدونة من انتيفن، وعنوانها "أي غف أقّور أور يگّان أرا" (السبب الذي لا ينام العندليب من أجله)(3).

من أمثلة هذا النوع أيضا حكاية أسطورية أخرى من إيداوتنان تفسر أيضا نواح البومة، وتقيم تقابلا بينها والنسر إيگيدر باعتباره الطائر الذي يرمز للارتقاء والذكورة لدى الأمازيغ، فهو من الطيور الجارحة، وهو ملك الطيور (أگلّيد ن وايلالن) يسكن الصخور الشاهقة في الجبال، ويطير في الأعالي، بعيدا عن كل الطيور الأخرى، وبواسطته ارتقى أونامير إلى العالم العلوي، وبه صعد محمد مّيس ن تاكليت إلى الأرض كما عرضنا سابقا:

ذات يوم أفضى"بوبكر" إلى أمه البومة (تاووكت) برغبته في الزواج، التي بقدرما كانت سعيدة لهذا الخبر بقدر ما أحزنها أن تعرف أن من يريدها زوجة له هي ابنة النسر الذي ينتمي إلى الطبقة الراقية، وقد لا ترضى بمصاهرة طائر من فصيلة متواضعة. ومع ذلك استعدت ورافقت بعض الأصدقاء وحملت هدايا كما تقتضي ذلك العادة لخطبة ابنة النسر. ولما كانت هذه الأخيرة تعشق بوبكر ابن البومة بجنون فقد وافق أبواها على

---

(1) H. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères, op.cit.*, p.176.

(2) Laoust, *Contes berbères du Maroc, op.cit.*, t.II, p. 34.

(3) رواية أخرى لهذه الليجوندة المدونة من انتيفن وردت من القبايل، وعنوانها ‹ay ghef aqqur ur iggan ara (السبب الذي لا ينام العندليب من أجله) : وقعت إحدى قوائم العندليب في قبضة قضيب كرمة التف حولها tettel af udâr is حين كان نائما في الربيع (تافسوت)، حتى جاءت فتاة صغيرة في الصباح، فخلصته وأخفته في صدرها. ومنذ أن رآى نهديها وهو يغني: «بسبب عدم احترازي من الكرمة رأيت نهدين..» ولا ينام ليلا كي لا يقع في مأزق مماثل. انظر :
Moulieras, *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie*, *op.cit.*, p. 483

مضض على تزويجها منه بشرط واحد هو أن يرافق زوجته بانتظام في جولاتها في السماء، وهو الشرط الذي قبلته البومة، وتم زف العروس لزوجها، وفي اليوم الموالي اقترح بوبكر على زوجته القيام بجولة، فطارت العروس نحو الأعالي كالسهم بينما تجشم بوبكر المشقة للحاق بها، فهو لم يتعود على مثل ذلك الارتفاع، ورأسه الكبير وأجنحته لا تسمح له بذلك، وبينما واصلت زوجته الارتفاع انتابه هو شعور بالاختناق والدوار والتثاقل، فهوى نحو بحيرة فغرق فيها. ولما بلغ البومة الخبر انقطعت عن الناس في بيتها تبكي على فقدان ابنها أياما وليالي طوالا دون أن تسلو نفسها عنه، فقررت ألا تخرج إلا ليلا، وإذا أصخت السمع لصوتها، سمعتها تنوح مرددة اسم ابنها: "بوبكككر! .. بوبكككر، بوبكككر!"(1).

وفي رواية أخرى لتفسير صيحة البومة في أشتوكن أن النسر الصغير (إيڭيدر مزّيين) هو الذي طلب للزواج ابنة البومة، بعد أن أقنع أباه، وهذه الأخيرة طلبت منه أن يحضر لها اللحم كل يوم على الرغم من أنه لا يحسن الصيد بعد، لكنها ألحت عليه، وذات يوم خرج في رحلة قنص، فلمح من الأعالي فراخا في عشها، فانقض عليها بسرعة فائقة فاصطدم بجدع شجرة فمات، فغضب أبوه من ذلك، وأسقط البومة من المكان الذي كانت تأوي إليه، ومنذئذ وهي تردد : "إيمي نو، إيمي نو، سكرغتّ س إيمي نو"، بما يعني أن فيها كان السبب في ما حل بها.

ونفس العبارة المنسوبة لصوت البومة توظف أيضا لتفسير صوت الهدهد، إذ يحكى في انتيفن أن هدهدا قد تقدم به العمر حتى سقط ريشه، فمر إيغيور (شوحة Vautour) من الأعلى فرآه لا يتحرك فظنه فرخا حمله إلى صغاره ليطعمه معهم إلى حين الشتاء، وكان كل يوم يأتيهم بالقوت، وذات يوم، كانت العواصف الهوجاء (إيجاوّان) تهب بقوة من كل الجهات ولا تسمح بطيران الشوحة، فولّى مضطرا إلى عشه، فسأله صغاره عن سبب عودته، فأجاب: وان أسّ اد أور جّين ت أنّايغ، أور إيڭي يان أد ڭيس إيفّغ، لا يجوز الخروج في مثل هذا اليوم الذي لا نظير له في قوة عواصفه، فنطق الهدهد: "ماتّا يجاوّان تزريت ڭ دّونيت، مر تزريت (بزاي مفخمة) ويدا إيزرين ماتّا يجاوّان تزريت ڭ دّونيت تيس ن تزووري ن دّونيت، أور اد تينيت ويد ڭان إيجاوّان" لو رأيت عواصف بداية الكون، لما اعتبرت ما تشهده الآن عاصفة. فعلم إيغيور من هذا الكلام أنه طاعن في السن، فحمله إلى صخرة معرضة للبرد، وهناك تركه. ومنذئذ والهدهد يردد: "إيمي نو، إيمي نو"، أي

(1) Ghozali Thay-Thay , *Contes et légendes du Maroc, op.cit.*, pp. 83-84.

فمي، فمي. إذ لو لم يفضح نفسه بكلامه لظل في العش يتلقى الطعام من إيغيور ويحتمي من البرد حتى يموت(1).

▪ تيمة توزيع الأعضاء :

ومن الليجوندات التعليلية المرتبطة بالحيوان أيضا سلسلة أساطير تبرر اختلاف المظاهر الجسمانية لبعضها، وتفاوت أعضائها في الشكل والأحجام بلحظة توزيع الخالق لها، مثل الليجوندة التي تفسر طول آذان الحمار، أو التي تفسر لم ليس للعقرب رأس ظاهر، وهي واسعة الانتشار، وتفيد أنه في بداية الخلق، وحينما كان الخالق يوزع الرؤوس على الحيوانات، ذهب العقرب (إيغيردم) لاستلام رأسه متأخرا، وفي طريقه صادف البومة (تاووكت)، وقد عادت بعد حصولها على هامتها (إيخف) التي استقبحها العقرب، وعاتبته على تأخره، وأخبرته بأنه لم يفضل من الرؤوس إلا ما يشبه رأسها، فارتآى العقرب أن يقفل عائدا مفضلا الاستغناء عن الرأس إذا كان ما سيحمله من نوع رأس البومة(2)، قائلا : يوفت وار إيخف!، ومنها الأسطورة المفسرة لبشاعة وجه الخنزير، حيث كان الخالق يوزع الوجوه (أودماون) على الحيوانات، فكان من نصيب الخنزير (إيلف) الوجه الأكثر دمامة (كار أودم)، فاحتج على الخالق الذي رد عليه : إذا لم يرضك وجهك، فإني أعوضك عن بشاعته بمنحك القوة (تادوسي)، ولذا ظل وجه الخنزير ذميما وبنيته الجسمانية قوية(3).

مجمع الطيور والريش :

مجموعة من الأساطير تبرر غياب بعض الخصائص المشتركة عند بعض الطيور كانعدام الريش لدى الخفاش أو انعدام الذيل لدى السمان (أبايح، تازركلاّ)، بتيمة حشد الأسد أو الثعلب أو أحد الأنبياء (وغالبا يكون سليمان أو نوح أحيانا) للحيوانات في جمع عام، عملا بمشورة الزوجة أو استجابة لأحدى نزواتها. وهكذا يبرر غياب ريش الخفاش في إحدى الروايات بأن الأسد ملك الحيوانات جمع ذات يوم كل الحيوانات التي خالفت بعض أوامره أو انتهكت بعض القوانين من أجل معاقبتها، بأن يقطع الساق لهذا ويقطع الذنب لذاك.. ولما كان الخفاش مستعجلا امره فقد طلب من الملك معاقبته أولا بنتف

(1) Laoust, *Contes berbères du Maroc*, *op.cit*., t.II, p.19.

(2) هذه الأسطورة هي أصل المثل المعروف في الجنوب الشرقي :

tenna s teghirdemt : yuf wanna t ur ilin, unna irban ixef amàdûr!

(3) تحكي هذه الأسطورة في ايحاحان، وتحديدا بقبيلة ايداكيلول.

ريشه إذ قال له[1] : زّر يي زربخ، فاستجاب الملك لطلبه فورا فنتف ريشه، ثم قرر إثر ذلك العفو على الحيوانات الأخرى، ولذلك ظل الخفاش بلا ريش بسبب تسرعه[2].

وفي رواية أخرى عن ريش الخفاش من أزيلال أن الثعلب (أباعكّا) عاد ذات يوم من خرجة صيد وقد انتزعت حيوانات متعددة هاجمته فروه(تاهدروشت)، فعاد إلى البيت في حال مزرية وأخبر زوجته القصة، هذه الأخيرة طلبت منه استدعاء جميع الطيور لينزع كل طائر جزءا من ريشه لصالح الثعلب، وكان الخفاش أول من استجاب، وكان مستعجلا أمره، إذ قال: أسرعوا فأنا في عجلة من أمري ولدي أعمال تنتظرني، فقاموا بنزع ريشه كله، فرحل، ثم استمرت الطيور في التوافد إلا البومة (تاووكت)، فقد تأخرت، فسألها (أباعكّا) عن السبب، فأجابت البومة : تأخرت لأني كنت منشغلة بالتفكير في ثلاثة أمور أحاول حلها، ألا وهي معرفة الأكثر عددا الأحياء أم الأموات، الرجال أم النساء، الأيام أم الليالي، وتوصلت إلى أن الأحياء أكثر، لأن من مات وترك عملا أو خلفا حسنا فكأنه لم يمت، والأيام أكثر من الليالي لأن الليالي المقمرة بمثابة نهارات، والنساء أكثر من الرجال، لأن من يعمل برأي المرأة هو في حد ذاته امرأة. فعلم الثعلب أنه المعني بكلام البومة، فأمر الطيور بالمغادرة لأنه لم يعد بحاجة إلى ريشها، غير أن الخفاش وبسبب تسرعه، ظل منذئذ بلا ريش.

رواية مماثلة تفسر غياب الذيل لدى طائر السمان (أبايح) في أيت باعمران، وفيها أن زوجة أحد الملوك (حسب إحدى الروايات يتعلق الأمر بالملك النبي سليمان) طلبت منه أن يصنع لها بساطا من ريش الطيور، لذا طلب من كل الطيور الحضور في وقت محدد، فاجتمعت كلها في الموعد إلا البومة (تاووكت) فتأخرت وبررت ذلك بكونها كانت تستطلع كتابات الأولين (أرّاتن ن -إيمزوورا) لمعرفة أيها أكثر الأيام أم الليالي، الرجال أم النساء، وقد كان حل المسألتين هو نفسه في الرواية السابقة، وبنفس المبرر بقي السمان (أبايح) بلا ذنب لأنه انتزع ريشه قبل حضور البومة التي كان كلامها سببا في إعفاء الملك بقية الطيور من نتف ريشها[3].

في كل هذه الروايات بعد تعليلي étiologique هو الطافي على السطح، لكن يبدو أن الخطاب التبريري الذي تنطوي عليه هو الذي يجعلها كثيرة التداول ببلاد المغرب الكبير، وتتلون بصبغة دينية (بحيث ترتبط بأحد الانبياء في بعض الروايات)، وتكتسي طابعا

---

(1) لقد صار قول الخفاش هذا مثلا يضرب عن الشخص الذي يفشل في مشارعه بسبب تسرعه واستعجاله المفرط.

(2) F. Bentolila (sous la dir.), *Proverbes berbères*, *op.cit.*, p. 140.

(3) قالت البومة للملك : ufigh n adân utin azal, ass nna igr wayur, azal nit ayan, afgh n timgharin ugrnt irgazn argaz idêfarn tamghart, tamghart nit ayan

إيديولوجيا يساند الإيديولوجية الذكورية التي تتحيز لسلطة الرجل، وتعتبر أن تيرّوكزا (الرجولة) هي رديف لهيمنة الرجل على المرأة، فالرجل الذي يأتمر بأوامر زوجته هو ذكر مـؤنـث.

▪ خاتمة :

سيلاحظ القارئ أن هذه النصوص المختلفة التي عرضناها، والمتراوحة بين ميثات حقيقية أو حكايات أسطورية تعليلية ليست منسجمة أو متناسقة فيما بينها، بل تبدو متداخلة التيمات أحيانا، وهو أمر بديهي على اعتبار أنها دونت من مناطق مختلفة، وتتفاوت في أقدميتها، وفي سياق تداولها وقيمتها بالنسبة لمتداوليها، ودرجة تأثرها بالموروث الديني، أو توظيفها الاجتماعي والإيديولوجي.

وبخصوص ميثات مجموعة فروبينيوس المتعلقة بأصل الحيوانات، فهي تتسم بنوع من الانسجام، وإن كانت صيرورة نشأة كل الكيانات المتضمنة فيها لا تكتسي طابعا خطيا، بل تشكل شبكة من التشعبات نقطة انطلاقها من الظلمات الباطنية تحت الأرض، ففضلا عن التوالد الجنسي الذي تمخض عنه البشر، والثور والبقريات Bovins، فإن الشمس أو الحرارة أتاحت تولد الحيوانات المتوحشة (انطلاقا من بذار (مني) إيزرزر)، والبرغوث والكلب (بخصوص حرارة كومة الأزبال).

ويلاحظ في نصوص فروبينيوس هذه حضور عنصرين (الماء والنار) مقترنين بكيانات حيوانية (جفن الثور والكبش) في نشأة الشمس والقمر. والفاعلون الثلاثة الرئيسيون في ميثات الخلق والميلاد المتصلة بالحيوانات هذه هم الجاموس الأصلي والأم الأولى للعالم والنملة وهي شخوص عتيقة Archaique، والجاموس البدئي لا يتدخل إلا في سيرورة التولد génération ، بينما الأدوار الأكثر أهمية تعود لأم العالم والنملة، هذه الأخيرة لها كما سبقت الإشارة وظيفة ممدنة، إذ تعلم البشر الفلاحة، وتتدخل في تدجين البقريات..

ونود في ختام هذا الفصل الإشارة إلى أن فهم الرمزية الحيوانية في الثقافة الأمازيغية يساهم في فهم متخيلنا وإنتاجاتنا الأدبية الشفوية المأثورة التي تحكم كثيرا من رموزها خلفية ميثية، بل وقد تفيد في دراسة حتى بعض الإنتاجات الشعرية المكتوبة مثل دواوين محمد المستاوي (خصوصا تاضصا د -إيمطّاون وتاضّانكيوين) حيث تطغى الرمزية الحيوانية بشكل لافت، فحكايات الحيوانات وأساطيرها لا محالة تشكل فيها إحدى خلفيات الشاعر ومناهله في طفولته، ذلك أن الكثير من الحيوانات في الحكايات والميثات كما ألمحنا هي محملة بدلالة رمزية، فابن آوى حيوان بدئي كما في الميث المطماطي،

ويرمز في الحكايات للاضطراب والفوضى والخرق المتواصل للنظام والقواعد الاجتماعية، وقد نسبت له زيجات مضادة للطبيعة وغير متكافئة كانت إحداها الأصل في نشأة الحيوانات بمطماطة، وكانت أخرى الأصل في ظاهرة طقسية هي تامغرا ووشّن حيث يختلط المطر بالشمس، وأوشّن في مواجهته للاسد (كرمز للسلطة) يكاد يشكل المعادل الرمزي لبلاد السيبة المتمثلة في القبائل المتمردة على نظام الحكم المركزي للمخزن في تاريخ المغرب، بينما غريمه الذي يهزمه دائما في الحكايات، وهو القنفذ رمز للحكمة (تاموسنّي) وللذكاء وقوة العقل، لذلك فهو إلى جانب النملة بطل ممدن لأنه أصل المعرفة البشرية كلها، ففي ميث من الجنوب المغربي جمع بعد رحلة بحث طويلة كل صنوف الخبرة والمعرفة واختزنها في كيس رمى به للبشرية في نهاية المطاف، كما رصدنا في فصل سابق وجود علاقة بين النار والقط في المخيال الامازيغي، وبين البقرة والحماية الأمومية تجلت في نصوص متعددة، ووقفنا أيضا في هذا الكتاب على ازدواجية رمزية الأسد حسب سياقاته الحكائية، وفي كتاب سابق على الثنائية الثكافؤية لرمزية الثعبان..

الفصل الرابع

حول بعض القيم في الميثولوجيا

من البديهي أن تنعكس بعض القيم الأساسية الأصيلة التي تقوم عليها المجتمعات الأمازيغية في الفكر الميثي الأمازيغي، فقد ألمحنا ضمن الفصل السابق عن أساطير الحيوانات إلى أن الكرم قيمة شبه مقدسة، ونستطيع أن نضيف أن ما يمكن اعتباره نوعا من الديموقراطية النسبية أو شبه ديموقراطية محلية تقليدية مما كان سائدا في مجالس التسيير الجماعي قد انعكست حتى في حكايات الحيوانات، فعلى الرغم من أن المجتمع الحيواني في تلك النصوص قائم على التراتبية شأن كل تنظيم سياسي، فإنه في حضرة الأسد أكلّيد يمكن للجميع أن يدلي برأيه ويتداول حول شؤون الجماعة، حتى أن الإخلال بسنة الزواج الداخلي من نفس الفصيلة التي تزعمها أوشّن (الذي اقترن بأتان أو ناقة) تمت بتشاور في جمع عام للحيوانات. كما أن صورة الملك أكلّيد في الحكايات الأمازيغية لا تضفى عليها هالة القداسة والهيبة كما في الحكايات الشرقية التي يجسد فيها الملك نموذج الاستبداد الشرقي، ذلك أنه في الحكايات الأمازيغية يكاد يكون من العامة تقريبا له قطيعه من الماشية وراعيه وحقوله التي يزرعها بين الناس، وأبناؤه يخالطون أبناء العوام ويلعبون معهم، ولا تكاد تميز بينهم إلا بعض الامتيازات في الثروة والسلطة. وكنماذج لبعض القيم الأخلاقية والجمالية التي تطرقت لها الميثولوجيا الأمازيغية أورد بعض الميثات عن التضامن والحق والشعر كما تصورها المخيال الأمازيغي.

■ أسطورة حول أصل قيمة تيويزي :

في ميث كوكرا يمثل ابتعاد الأم عن نصائح النملة بما هي ممثلة للتنظيم والخصوبة والكد والعمل الجماعي التضامني انحرافا عن النظام الاجتماعي، مما أدى إلى حالة من الفوضى واللانظام، وامتثال الشيوخ لها هو استتباب لهذا النظام.

إن النملة هي نموذج للنظام الاجتماعي الضامن للإنتاج والخصوبة على المستويين البشري والزراعي والذي قوامه التنظيم وتوزيع المهام المبنيين على بنى ومؤسسات تقليدية كإيكودار (المخازن الجماعية) وتيطّيت ن وامان (توزيع المياه) وأكدال وتايسّا (الرعاية) ومؤسسات أخرى يسهر على تسييرها الشيوخ (إيمغارن) وممثلوا القبائل في مجالس (إينفلاس) الجماعية وفق أعراف وقوانين (إيزرفان) المتداولة في القبيلة التي

تتخللها روح العمل الجماعي التضامني المعروف في كل شمال افريقيا باسم نظام تيويزي أو التويزة (معرّبا)[1].

ونظام "تيويزي" هو شكل تعاوني يؤدي إلى تكتل القوى الإنتاجية لتقديم مساعدة تطوعية تستمد أساسها من الثقة المتبادلة، ومن مشاعر التضامن الجماعي، إذ تتظافر جهود مجموعة من الأفراد من عشيرة واحدة"إيخسّ "للقيام بما لا تستطيعه الأسرة أو الشخص مفردا، ولإنجاز مجموعة من الأعمال الجماعية لفائدة الأرامل واليتامى.

وتهم مؤسسة تيويزي المجال الزراعي بالخصوص (مثل الحصاد والدراس باستعمال دواب الجماعة وجني الزيتون).. إلى جانب أشغال أخرى مثل بناء وإصلاح المخازن الجماعية (إيگودار) والحصون (إيغرمان) والسدود (أوگّوگن) والمساجد (تيمزگاديوين) وقنوات الري (تارگيوين) والنسج (أزطّا) بالنسبة للنساء، وتتم هذه الأشغال الجماعية دونما حاجة إلى أداء أجور نقدية أو عينية، وبدون أي ميز أو تفضيل، لذلك تحظى بالاحترام من قبل الجميع.

و إذا كان لاووست يعتبر أنه من الممكن أن نعزو أصلا قديما لممارسات تيويزي أخذا بعين الاعتبار الشكل الطقوسي الذي يستعمل في التماسها أو تقديمها أو تأديتها، والذي قدم عنه أمثلة من مختلف القبائل الأمازيغية[2]، فكيف يفسر الفكر الميثي الأمازيغي أصل هذا النظام وكيفية ظهوره؟

يعزو الميث الأمازيغي ظهور الفكر التضامني إلى عهد أسطوري يسمى في المغرب الشرقي (وتحديدا واحة زناگة بفيگيگ) بعهد أيت أوكركر[3]، وأيت "أوكركر" كما يصفه كوسمان هو اسم قبيلة من عادات أهلها أن يحتجزوا أنفسهم داخل أكوام حجرية لتفادي البؤس"[4] . يروي الميث السائد عنهم أن أيت أوكركر لم يكونوا يعرفون التضامن، فمن لا يملكون منهم ما يقتاتون منه، يعلمون بقية القوم، ثم يبنون هرما حجريا، يدخلون إليه، لينهار عليهم (إيسك تاكركارت إيِيّر د خفس أدلاس، إيكركر)، فينتحرون فيه جماعيا، وظلوا كذلك طويلا (إيوا قّيمن أمن أطاس ووسّان).

---

(1) انظر للمزيد من التفاصيل حول هذه الأنظمة والمؤسسات كتاب «وشم الذاكرة»: معالم أمازيغية في الثقافة الوطنية للأستاذ رشيد الحسين أو كتابات الباحثين الفرنسيين مثل مونطاني وجاك بيرك ولاووست..

(2) E. Laoust, *Mots et choses berbères, op.cit.*, pp. 324 -325.

(3) وهو من فعل (سكركر) أي ابتنى «أكركور»، وهو الركام الحجري أو الجثوة tumulus المعروفة في شمال افريقيا.

(4) Maarten Kossmann, *Grammaire du parler berbère de Figuig (Maroc oriental)*, Paris/Louvain, Peeters, 1997, p.441.

وكانت من بين القوم فتاتان (سنات ن تواشونين) تربطهما صداقة وثيقة (توغ مدوكولنت)، تذهبان معا يوميا لنهل الماء (توغ ݣّورنت أدّ أيمنت أمان). وذات مرة، وكما العادة، مرت إحداهما لمرافقة الأخرى، فوجدتها تبكي (توفي تّ تيلّ)، فعلمت منها أن أسرتها في عدم، وأنهم أعلموا القوم بعزمهم على الانتحار. لم تتقبل الصديقة هذا الخبر، فعادت فورا إلى بيتها لتحمل بعض الحبوب (تيسي د إيمندي، تيوي ياست) إلى الفتاة المعدمة، ثم لترافقها إلى المنبع. في اليوم الموالي فوجئ الناس برؤية أب الفتاة حيا (إيݣّ مّوترن باب اس ن أوين ن تواشونت إيدّر، بهضن)، ولما استفسروها علموا أن التعاون (تيويزي) أنقذ حياة هذه الأسرة (سستن ت أوفن د أرطّال أيـ زّݣ قّيمن أت تيدّارت نس درّن). وهكذا ظهرت روح التضامن بين الناس"[1].

في منطقة غريس يعرف هؤلاء القوم بنفس الاسم تقريبا، وهو أيت أوكركور، إذ به يفسرون القبور البروتوتاريخية المخروطية الشكل في المنطقة، وتربط الرواية الشفوية وجود هذه المقابر بانتحارات في أيام القحط، وهي تفسيرات تلتقي مع ما يتداول في الأوراس بالجزائر أيضا عن هذه القبور الهرمية القديمة[2].

وفي الجزائر دائما، وبمنطقة بشّار يرد ذكر هذه العادة المتمثلة في الانتحار الجماعي في ظروف الفاقة والعدم، وتربط بنفس الأسطورة التي دونت من زناكة، وهي قصة وصفها واضعو قاموس أساطير الجزائر بأنها معروفة جدا في منطقة القنادسة باسم "الكراكير". طوعادة الانتحار الجماعي بردم أفراد العائلة الذين فقدوا كل مايملكون، ولم يعد لديهم أي مصدر للرزق أنفسهم، وهم أحياء، تسمى لديهم باسم"التكركير"[3]. ويرى الناس أن الجثوات في تلك المناطق هي من بقايا تلك العادة الغريبة والقديمة جدا.

ويعزى ببشار سبب إقلاع الناس عن هذه العادة إلى فتاة صغيرة كانت تلعب مع صديقتها الحميمة، وقالت لها : غدا سوف "نكركر"، وأخبرتها أن والدها عزم على ذلك لأنه لم يعد لديهم ما يأكلون. لما سمعت الفتاة هذا الكلام، ذهبت إلى ذويها وطلبت منهم مساعدة العائلة المسكينة باقتسام ما يملكون معهم، فربما يلاقون نفس مصيرهم يوما

---

(1) رواية هذه الأسطورة دونها الأخ حسن بنعمارة من ازناكة بفكيݣ أنظر :
O. Amara, *Tanfust, Recueil de récits amazighes de Figuig, op.cit.*, p.29.

(2) نقلا عن بن محمد قسطاني، الواحات المغربية قبل الاستعمار. غريس نموذجا، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط 2005، ص. 46.

(3) الكراكير هي صيغة لتعريب كلمة ايكركورن الأمازيغية، والتكركير لتعريب الصيغة الأمازيغية «أكركر».

فيجدون من يعينهم، ومنذئذ أقلع الناس عن هذه العادة، وظهرت بدلا عنها عادة أخرى هي التعاون والتآزر[1].

ولا تقتصر هذه الأسطورة على المغرب والجزائر فقط، بل تمتد لتشمل بلاد الأمازيغ البعيدة، ففي نفوسة بليبيا أيضا رواية مشابهة عن عادة الانتحار الجماعي التي اختفت بظهور تاويزا أو تيويزي - الفكر التضامني.

وملخص الأسطورة أن الناس قديما، ومن فرط عزة النفس والكبرياء عندهم أنهم لا يمدون أيديهم لأحد بسبب الجوع أو الفقر، بل يفضلون الموت على ذلك. فخلال فترات الجفاف، كان الجميع يخزن محاصيله من القمح والشعير لفصل الشتاء ليقتات منها داخل كهفه (إيرجي) حيث يقل الخروج في فصل الشتاء القارس البرودة، ولكن بعض الأسر لا تتمكن أحيانا من جمع هذا القوت، فإذا حل فصل الشتاء يبدأ الناس في الإختباء، فإن عرف رب الأسرة أن محصوله هذه السنة لن يكفيه فصل الشتاء، ولن يجد مكانا يبتاع منه قوت أبنائه، وبالطبع لن يمد يده لطلب المساعدة من أحد حتى من أصدقائه لأن ذلك عار كبير، فإنه يفضل الموت دون ذلك، فيبدأ بإغلاق باب بيته أو كهفه لتكون بمثابة القبر الجماعي للعائلة، مخافة أن تضعف أنفسهم بفعل الجوع، ويمدوا أيديهم للناس.

وتحكي الأسطورة الشعبية أن تغييرا طرأ على هذه العادة، حيث كانت في يوم ما فتاتان صديقتان حميمتان، وحدث أن عائلة إحداهما كانت مضطرة للقيام بنفس التقليد، وذلك لقلة محصولها هذه السنة من القمح والشعير، لذا أتت الفتاة المعنية لصديقتها لتودعها الوداع الأخير، وهذه الأخيرة لم تصدق هذا الخبر، فخطر ببالها أن تساعد صديقتها دون أن يعلم والداهما بذلك، إذ اتفقتا على حفر ممر صغير بين كهفيهما لمد الأسرة المعوزة بما يكفيها من طعام حتى حلول الربيع. وفعلا نجحت الخطة وعاشت العائلة، ولم تمت حتى خرجت في الربيع.

استغربت العائلة والناس ذلك، واعتبروه بركة (تانميرت) ومعجزة، لكن الفتاتين شرحتا لهم بأن السر يكمن في التعاون (تويزا)، فأعجب الناس بالفكرة وبشجاعتهما، بإنقاذ عائلة من براثن الجوع وحماية الصداقة التي بينها من الزوال، وبدأ الناس بحفر الممرات بين الكهوف تحت الأرض وابتياع وتبادل السلع والغذاء والأهم من ذلك التعاون ضد فصل الشتاء[2] .

---

(1) قاموس أساطير الجزائر، ص. 39.

(2) أنموّتري وإيفاوتن من ليبيا، «الأصل التاريخي الأسطوري "لتويزا"»، جريدة تاويزا، عدد 79، نوفمبر 2003.

إن اتساع رقعة انتشار هذه الأسطورة بنفس الصيغة تقريبا باتساع انتشار نظام تيويزي في شمال إفريقيا، يؤيد أطروحة تأصل وعراقة هذه المؤسسة في القدم كما أشار إلى ذلك لاووست، كما يؤكد أننا ربما أمام نص أسطوري أصيل من أقدم النصوص التي حفظتها الذاكرة الأمازيغية، وهو إذ يفسر الغرض من نظام تيويزي، وهو الحفاظ على الحياة والكرامة الإنسانية، فهويحمل من القيم ما توارثه الأمازيغ عبر تاريخهم الطويل مما لانزال نلمس آثاره في سلوكاتهم إلى يومنا هذا، خصوصا لدى ساكنة الجبال الذين يستنكفون من السؤال والطلب مهما بلغت بهم الفاقة والعوز. يتعلق الأمر بقيم الإباء والأنفة وعزة النفس والاستقلالية التي يختزلها مفهوم "تيمّوزغا" الدال على هوية الأمازيغ، والمشبع بمعاني الكرامة والكبرياء وعلو الهمة والحرية.

ولعل من المثير في هذه الأسطورة اتفاق كل رواياتها عبر شمال افريقيا على نسبة فكرة التضامن والتعاون لحفظ ماء الوجه وحماية الحياة إلى الأنثى.

كما أن هذا الميث يأتي كتفسير شفوي أسطوري لمعالم تاريخية مميزة لشمال افريقيا كتب عنها الكثير، وهي الركامات الحجرية Tumulus المعروفة باسم إيكركار (مفرده أكركور براء مفخمة).

وتجدر الإشارة إلى أشكال آخرى من التضامن التكافلي تندرج في إطار التحالفات ومعاهدات الصداقة القائمة على المراضعات لدى الأمازيغ (تبادل حليب الأمهات)، وهي المعروفة باسم "تاضا"، إذ تقاسم أفراد أو جماعات أو قبائل أو تبادلهم حليب نساء من مختلف هذه الأطراف يفرض عليهم تحالفا مقدسا وتعاضدا كذاك الذي يخلقه ميثاق الملح (تيسنت) أو أشد. وفي حكاية تيرباتين ن أومازير التي سبق عرضها في الفصل السابق يعتبر تناول الفتاة البلهاء لحليب السعلاة بمثابة ميثاق تاضا يربطها بتارير، ويجعلها رهينة سلطتها، وهو ما يفسر لنا كونها لم تتمكن من الفرار لأنها قيدت بسلطة" تاضا "أو ميثاق الرضاع (مثل سلطة الملح التي سبق أن تحدثنا عنها)، ولما نقضته بالفرار منها فقد هلكت، وقد وظفت تارير سلطة تاضا تلك بقولها حين طاردت الفتاتين : "أمزتن أيا غو نو"، بمعنى "أمسك بهما يا لبني"، بينما نجد في حكايات أخرى أن البطل إذا تمكن من مص تدي الغولة فإنه يأمن شرها ويضمن حمايتها له، إذ يصير بمثابة ابن لها فلا تؤديه. والتاريخ يخبرنا كيف أن تهيّا (الملكة الأمازيغية الملقبة بالكاهنة التي حاربت حسان بن النعمان) قد أرضعت أحد الأعراب، وهو خالد بن يزيد لتبنيه حتى تطمئن على حياة

أبنائها. وقد ذكر لاووست[1] أنه إلى وقت قريب بالمغرب كان المطارد من طرف عدوه يجد ملاذا آمنا لا ينتهك في خيمة تمكن من الهرب إليها، ولامس صدر امرأة بداخلها أو تظاهر بارتضاعها. وأشار إلى أن طقوس تاضا (أو تافركانت)، وهي مواثيق التحالف والصداقة وعدم الاعتداء بين القبائل الأمازيغية كانت تؤدى طقوسيا بطرق مختلفة أكثرها إثارة للفضول هي سقي المتحالفين بحليب مستدر من تدي سبع نساء شابات تخترن من الطرفين، بينما كان يؤدى في أيت عطا بتبادل النساء من الجانبين لرضعهن لإرضاعهن، بحيث يصبحون متحالفين بحكم الرضاع، ويتم ذلك أمام مجمع أعيان القبيلتين، وفي ايت خبّاش وبني محمد يتم خلط حليب نساء القبيلتين في جرة يشرب منها كل الأعيان الحاضرين من القبيلتين، ثم يتم دفن الجرة في مكان الحفل ذاته، وفي قبائل كونفدرالية أيت يافلمان يتم أداء طقس يقوم على المؤاكلة commensalité المراضعة، بحيث يتم تقاسم كسكس مرشوش بحليب النساء المنحدرات من مختلف القبائل المشكلة لتلك الكونفدرالية (ايت مرغاد، ايت حديدّو، ايت إيزدگ، ايت يحيي، ايت شبّاخ). ولفظة تاضا الدالة على هذا التحالف مشتقة من فعل إيطّض الدال على الرضاع، والاسم منه أوضوض، واسم المرأة تامطّوضت نفسه يبدو مشتقا منه، ذلك أن ارتضاع تدي امرأة أخرى من جماعة أخرى يجعل الفرد عضوا فيها يتوجب حمايته، ولو كان لاجئا لائذا بالفرار، فالمراضعة تعاقد وتعاهد يلزم الأطراف المشاركة فيها، ويخلق تحالفا وأخوة مصطنعة وقرابة مقدسة دونها القرابة الدموية ذاتها .

ومن العادات التكافلية الأمازيغية التي تقف في "منتصف الطريق" بين نظام تيويزي الاجتماعي العفوي الدنيوي ونظام تاضا المقدس القائم على الرضاع، نذكر ما كان يعرف في الأطلس الكبير باسم "أسكفض"، وقد وصف أحمد التوفيق حدثا على لسان الغجدامي تتجلى فيه فحوى هذه العادة، وهو تقديم كل فرد من الجماعة لجدي أو رأس من المعز أو الغنم لمن أبيد قطيعه أو اشتدت حاجته[2] أو لمن طلب العون في ذلك، وجذر هذا اللفظ ذو صلة واضحة بـ "إيكوفض"، ويعني غذي بلبن غير لبن أمه، وأكوفيض من غذي بغير لبن أمه[3]، والمصدر منه تاكوفضا. ولا شك أن المتعدي منه هو إيسكوفض أو

(1) E. Laoust, *Contes berbères du Maroc, op.cit.*, t.II, pp.213-214.

(2) الحسين أيت باحسين، «مساهمة في دراسة بعض أنماط التحالف في المجتمع المغربي وآليات تشكلها»، ضمن كتاب: القانون والمجتمع بالمغرب، ص.51، نقلا عن أحمد التوفيق، المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (اينولتان 185 - 1912)، ط 2، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1983 ص.ص. 384 - 385.

(3) محمد شفيق، المعجم العربي الأمازيغي، الجزء الثالث، مادة لبن، ص 15.

فقط إيسكفض، غذى بغير لبن أمه، وهو ما يجعلنا نربط هذه العادة بنظام "تاضا" القائم على الرضاع وتبادل اللبن، وفي الآن ذاته هو شكل بسيط من تيويزي.

▪ **حول تيمتي الشعر والحب في الميث والحكاية :**

في ميث يفسر أصل نشأة الشعر (كإبداع)، أن أميرا افتتن بفتاة فاتنة الجمال (واسمها في الميث عطّوش) منعتها أمها من الاتصال بأي إنسي ذكر خوفا عليها بعد أن سكنا بعيدا عن الناس. وبمشورة من أحد اليهود بالمنطقة تمكن الفتى الوسيم بدوره من الاستقرار بجوارهما بعد أن تنكر في زي امرأة مدعية نفس الخوف من الرجال. غير أن الشكوك ساورت الأرملة بخصوص هويته، وتمكنت من فضح الفتى بعد استشارة نفس اليهودي، وارتحلت بعد أن أوهمته بأنها قتلت ابنتها، ودفنتها بنفس مكان الخيمة الذي لازمه الفتى يحرسه حتى لا تظل حبيبته غريبة في قبرها إلى أن أخبرته عجوز مرت من هناك بحقيقة الأم التي هربت بابنتها التي تزوجت من ابن سلطان آخر، ودفنت الأوتاد بدلا منها .

نجح الفتى الأمير في التسلل إلى قصر ابن السلطان حيث التقى بعشيقته، لكن افتضاح أمرهما أدى إلى تنفيذ حكم الإعدام فيه، وانتحار عطّوش ملقية بنفسها من أعلى القصر. وبعد مشاورات الحكماء وأهل الرأي اتفقوا على دفنهما متجاورين، وبعد زمان هطلت الأمطار فأنبتت في قبر الفتى قصبا، ومن قبر الفتاة دالية عنب عانقت القصب، وعندما تهب ريح الصبا ينشدان الحب، فكان ذلك أصل ميلاد الشعر[1].

لقد تحول العاشقان بعد مماتهما إلى نبتتين، فنشأ الشعر من الفراق الأليم والشوق المرير إلى المحبوب، متجسدا في الإنشاد بين القصب -أغانيم (العاشق الشاعر) والدالية المعشوقة (تالايت ن واضيل) حين تحركهما الرياح وتنقل مناجاتهما الحميمية، وتقربهما من بعضهما البعض دلالة على الحب الخالد والحنين الأبدي المستمر بعد انفصالهما الأونطولوجي الذي لا لقاء بعده بسبب الموت، وهو ما قد نجد فيه تفسيرا للفظة أمارگ الذي يستعمل في جنوب المغرب بمفهوم الشعر كملكة إبداعية أو الاحتفال الشعري، وبمعنى الحب والشوق إلى الغائب البعيد والنوسطالجية والحزن، وهذا المعنى الأخير مشترك بين سوس والأطلس المتوسط (ومرادفه أيضا تاغوفي وأحويز)، مما يعني أن المفهوم الأمازيغي للشعر يربطه بالألم والحنين والحب والفراق.

---

(1) بن محمد قسطاني، الواحات المغربية قبل الاستعمار، غريس نموذجا، مرجع سابق، ص.ص. 209 - 210.
وقد دون الباحث بن قسطاني محمد هذا الميث من لسان شاعر من منطقة غريس، هو الباز موحى أوحساين.

وقد حاول ذ. عمر أمرير في كتابه حول رموز الشعر الأمازيغي أن يبحث في الأصل الإيتيمولوجي لكلمة أمارگ بتفكيكها إلى مكونين أم +أرگ، الأول في رأيه أداة للدلالة على اسم الفاعل، والثاني فعل أمر بمعنى : بارك، ليخلص إلى أن أمارگ هو في اللغة المبارك، ويطلق في الاصطلاح على الشعر الأمازيغي، وحاول ربطه بألفاظ أخرى لها علاقة بالبركة حسب تحليله، وهي أرگراگ (المتبرك به)، وتارّاگت (موكب التبريك) (وقد اعتمد في المعنيين على ما ورد بكتاب التشوف في رجال التصوف لابن الزيات، وأساراگ التي تفيد لغويا في نظره مكان كسر الجوز أو اللوز أو الأركان لاستخراج أنويتهَا، واصطلاحا الساحة التي يبدع داخلها الشعر. ويخلص من تحليلها إلى نتيجة أخرى مفادها ارتباط دلالة أمارگ بالكسر من فعل"رگ"، الذي منه تاراكا وأماراگ (الكاسر) وإيركن. ويقول في ختام هذا التحليل اللغوي "أن مصطلح أمارگ الذي تختلف دلالته اللغوية التي تحيل على الكسر، عن دلالته الاصطلاحية التي لها علاقة بالشعر والحب والحنين والشوق والهم والحزن... قد ابتعد في اللغة اليومية عن معناه اللغوي الحقيقي -المبارك، ليستقر مصطلحا على الشعر بعدما كان مجرد لفظ يرمز إليه[1] .

ومع تقديري للجهد اللغوي الذي بذله الأستاذ عمر أمرير، إلا أنني أعتبر تفكيكه للفظة أمارگ غير مقنع، وأعتقد أن تفسيرها من خلال التصور الأمازيغي للشعر وطبيعته ووظيفته كلغة رمزية (وقد عبرت عنه هذه الأسطورة بوضوح)، وربطه بدلالته الفعلية على الشوق والنوسطالجية كافية، وتغني عن تحليلات قد لا تستقيم أمام مدماك الدرس والتحليل اللسني، لأن لاشيء يؤكد أن لفظة أمارگ مركبة، وأن ليس جذرها هو "مرگ" ذاته الذي يحيل على الشوق والكلم المطرب (يقال عن الكلام المطرب : إيسمورگ واوال. ويقال أر إيسموريگ : ينشد). ثم إنه حتى ولو سلمنا معه على أن أمارگ يعني فعلا المبارك، فكيف يفسر دلالته على الشوق والحنين أو النوسطالجية؟ خصوصا وأن هذه العلاقة بين الشوق والشعر نلمسها في بعض المأثورات الشعرية من الجنوب والجنوب الشرقي المغربي. فعلى سبيل المثال لا الحصر، قام الباحث أيت عسّو صالح في مقاله الحب في الشعر الأمازيغي: دراسة سيمانتيكية[2]، بتحليل عدد من الأشعار العاطفية المأثورة ضمنها أبيات يلوم فيها شاعر شخصا كثير النحيب قريبا منه، لأنه يذكره بمحبوبته، فلم

(1) عمر أمرير، رموز الشعر الأمازيغي وتأثرها بالاسلام، 2003، صص. 87 - 89 .

(2) Ayt Assou Salh, “L'Amour dans la poésie amazighe : étude sémantique”, *Tawiza*, n° 109, mai 2006, pp.7-8.

يعد يتحمل مرارة عشقها وعذابات الشوق إليها، فبات، وهو في معاناته بعيدا عن معشوقه، مثل القصب الأجوف (الفارغ من النقي) الذي تهزه الرياح :

إيوا حاول إيـ وغريب أوانّ يالاّن
أوا تسّكتيت بيد أونّا يرا وول
أوا ݣيغ تين أوغانيم أور ديݣي أديف
أيازوو أور ديݣي ماي تسرݣيݣييت.

وقد خلص الباحث في تحليله السيمانتيكي الشيق إلى المعطيات التالية التي تتطابق بشكل واضح مع التحليل الذي يمكن أن نقوم به لأسطورة أصل الشعر:

- الشاعر = القصب.
- تاغوفي /أمارگ (الحنين والحب) = الريح (أزوو)
- المعشوقة = النقي (أديف).

وتجدر الإشارة إلى أن (الريح) يطلق في سوس على اللحن الذي ينشد به الشعر، فالمنشد (أمارير) عندما يريد أن يغني شعرا لابد له من"ريح" أي الوزن واللحن "تّييت"، كالريح الفعلية في الميث الكفيلة بأن تجعل الشجيرتين تدنوان من بعضهما البعض، وتتواصلان بالكلمة الشعرية المنشدة التي تتولى نقل ترانيمها الولهانة من القصب/العاشق إلى الدالية.

هذه الحكاية الميثية الرابطة بين الشعر والحب والفراق والمأساة معروفة بروايات أخرى بالجنوب باسم فاضل د -عطّوش، ويغيب فيها البعد التعليلي الذي يجعلها تفسيرا لأصل الشعر، وحولت إلى قصيدة مغناة في إيحاحان. وتحكي عن تسلل فاضل عشيق الملكة عطّوش إلى قصرها، لكنه نسي به زينة تزخرف سيفه، بسببها افتضح أمره حين دعا الملك فرسانه إلى رحلة صيد لاحظ خلاله أن سيف فاضل يحمل زخرفا جديدا، وقد قتل الملك العشيقين، ودفنهما متجاورين، فنبت من قبريهما نخلتين تشابكت أغصانهما في السماء قد قطعهما الملك سبع مرات لكنهما تعاودان النمو حتى كلف يهودي بمهمة استئصالهما، فتفجر من القبرين ينبوعان اتصلت مياههما لتجري عبر كل العالم، وهنا

بهذه التيمة تلتقي هذه الرواية بأسطورة سبو وملوية[1] المعروفة لدى إيقلعيين بالريف، وقد دونها Biarnay في دراسته حول لهيجة بطيوة، وفيها أن الفتى (سبو) والفتاة (ملوية) الوسيمين يعشقان بعضهما البعض، ولا يفترقان أبدا، فحاول أب الفتاة، وكان تاجرا مغرورا الفصل بينهما، ولما فشل، قتلهما ودفنهما بنفس القبر بأيت واراين قرب سيدي موسى. فانبثقت من القبر كرمتان تشابكت سروعها في السماء، فاجتثهما الأب وفصل القبرين، فنبتت من قبر ملوية شجرة حور Peuplier ، ومن قبر سبو نبتت شجرة حور رجراج Tremble[2]، فتشابكت أوراقهما مرة أخرى، فاقتلعهما الأب من جديد، فانبجست المياه من القبرين، وهكذا ظهر نهر سبو الذي يجري نحو الغرب، ونهر ملوية الذي يسيل باتجاه الشرق، ومذئذ والمياه تجري مندفعة كحبهما، وتجرف كل شيء في طريقها انتقاما من الأب المتعنت[3].

▪ أسطورة الحقيقة العمياء

من القيم الأساسية التي تنص عليها الميثات الأمازيغية أيضا قيمة الكلمة" أوال "بما هي رأسمال رمزي يخول صاحبها ولمن يحسن استعمالها مكانة اعتبارية كبيرة، واليمين (تاݣالّيت) يكتسي طابعا مقدسا لدى الأمازيغ، ويعتبر من الوسائل الأساسية لفض النزاعات، وسوء توظيف الكلمة (أوال)، إما بمخالفة الوعود أو باليمين الكاذب، يشكل خطرا حقيقيا له آثاره الاجتماعية بل الكونية في الميثولوجيا الأمازيغية، إذ الاستهتار بقدسية القسم والكذب فيه هو الذي أدى إلى انفصال الأرض عن السماء نهائيا بعد ارتفاع الحبل الكوني الذي كان يصلهما في ميث سائد على نطاق واسع بجنوب المغرب، والكذب (تيكركاس) ذاته هو الذي أدى إلى انفصال الظل (تيلي) عن الإنسان، فقد كان متوحدا متماهيا مع الجسد البشري كما يقول الميث: و"لم ينفصل عنه إلا بعد اكتشافه الكذب"[4].

وتيمة الكذب والصدق أو الحقيقة والخطأ، أو الحق والباطل هي موضوع ميث أمازيغي من الجنوب الشرقي، يروي أن "الحق (تيدت) والكذب (تاكركاست) كانا في البدء امرأتين (سنات تسدنان) صديقتين مترافقتين تعيشان بمغارة، وقررتا ذات يوم الذهاب في رحلة

---

(1) وتجدر الإشارة إلى أن النص يمكن أن نجد فيها بعض عناصر الأسطورة الميثية Tristan التي ينبت من قبرها كرمة نبيلة و Yseult الذي ينبت من قبره دغل من عوسج التي لها موازيات متعددة لدى الإغريق القدامى.

(2) وهو شجر حور ترتجف أوراقه لأقل نسمة.

(3) E. Laoust, *Contes berbères du Maroc, op.cit.*, t.II, pp. 197-198.

(4) Y. Allioui, *Timsal*, *op.cit*., p. 162.

لزيارة ضريح بعيد لولية (تاكرّامت)، وكان الموسم صيفا حارا، وتزودت كل واحدة منهما بما قد تحتاج من قوت للسفر، وكانتا تسيران نهارا، وترتاحان ليلا، وفي الطريق كانت (تيدت) تأكل من زادها حتى تشبع ثم تستأنف المسير بينما كانت تاكركاست تقتصد في الطعام والشراب، ولا تأكل أو تشرب إلا نصف ما يكفيها، فتوفر الزاد مدعية أنها ليست جائعة، ولما وصلتا كادت تيدت تستنفد قوتها.

خلال رحلة العودة، وأمام شح زاد تيدت فقد نفذ منذ اليوم الأول ولم تجد ما تسد به رمقها، حينها أدركت سبب توفير تاكركاست للطعام، فاستبد بها الجوع والعطش، فطلبت من تاكركاست صديقتها التي كانت تتلذذ بالتهام السمن والعسل أن تطعمها، فما كان من هذه الأخيرة إلا أن ردت عليها بشماتة وسخرية: وانّا يشّان إيلي نس يادر إيوالّن نس، بمعنى أن من أكل نصيبه من الزاد، فلا يطمحن إلى الحصول على نصيب غيره. استعطفتها تيدت بمرارة بعد أن عاتبتها على سلوكها الأناني، لكن دون جدوى فلم يكن قلب تاكركاست يرق لحالها، وهي شاحبة ممتقعة اللون (تاموم)، بل انتهزت الفرصة لتطالبها بمقابل للطعام، ووافقت تيدت على أن تؤدي لها ما تطلبه فور وصولهما، لكن تاكركاست أصرت على أن يكون أداء الثمن فوريا وبالمكان ذاته، وهو أن تتنازل لها عن أحد عينيها تفقأهما إذ قالت لها: أد ام سبضيغ تيط، فكغ ام أمان د ووتشي، ولم تجد تيدت بدا من الإدعان على مضض بعد أن ذرفت دموعا مريرة بدلا من الموت جوعا، ووجدت أن الحقيقة بدون عين أفضل من عدمها (حقيقة بلا حياة) (تيدت تار تيطّ توف تيدت تار تودرت) فأصبحت عوراء، وواصلتا الطريق، لكن بعد يوم كامل لم تتناول فيه ولو جرعة ماء أو كسرة رغيف كادت تتهاوى تعبا وجوعا، فاضطرت إلى أن تتنازل عن العين المتبقية مقابل الطعام عوضا عن الموت، فأصبحت عمياء كلية (تدّرغل)، وشعرت تاكركاست بالانتشاء لأنها نالت ما أرادت من رفيقتها، وتخلت عنها في الأرض الخلاء المقفرة (أمردول) ضالة تترقب من يدلها على طريق العودة"(1).

إن هذا الميث، وإن كان ينبئ عن انعدام اطمئنان في اللاوعي الجماعي، وشعور بهشاشة الوضع الانساني، إذ يحكم برجحان كفة الكذب والشر في إطار التوازن والصراع بين الخير والشر، بين الكذب (الباطل أو الزيف) والحق، فإن فيه خيالا جميلا دونه الخيال

---

(1) انظر النص الأمازيغي لهذا الميث بكتاب Ag Wawlkaz, *Contes berbères*, *op.cit.*, pp. 55-57، وانظر النص بالفرنسية في:
Lahcen Amerrar, “La Justice et l’injustice”, *Agraw Amazigh*, n°128, 2 Juillet 2004, p.12.

الذي تنم عنه الميثات اليونانية الغنية بالمواقف والرموز والدلالات، وفيه تناول فني أدبي لقيم اجتماعية وفلسفية بمنظور رمزي يجعله تحفة أدبية حقيقية، إنه نص يعالج هما إنسانيا، ويفترض أن الحقيقة ضائعة عمياء لا تزال في حاجة إلى نور، وإلى دليل، يقودها إلى عالم المدنية وينتشلها من عالم اللامدنية (أمردول) الذي تراوح فيه مكانها، إنها في الميث مجرد مطلب لم يتحقق بعد!

هذه الميثات التي أوردتها كأمثلة عن الحق والتضامن والشعر تشكل شهادة واضحة عن الحس الإبداعي للمخيال الأمازيغي ردا على من اتهمه من المستمزغين بالقصور، وتنطوي على تصورات أو تأملات فلسفية ألبست لباسا أسطوريا تنم عن أن الوعي الميثي الأمازيغي قد يتضمن أحيانا ملامح، وإن كانت باهتة لوعي فلسفي تأملي عفوي بسيط يستعاض فيه عن لغة المفاهيم بالرموز والشخوص الميثية، علما أن للوعي الميثي الأسبقية التاريخية على التفكير النظري الفلسفي، ولم تتخذ عملية التفاصل التاريخي بينهما طابع القطيعة فعلا إلا بعد أن تشكلت ملامح الفلسفة الرئيسية في مراحل لاحقة، بحيث شهدت الفلسفة والميثولوجيا مرحلة انتقالية كان فيها الفلسفي متداخلا مع الميثي، وفي الآن ذاته كان يرسم خطى الاستقلال عنه حتى أن أفلاطون نفسه كان يعتمد الميث لشرح أفكاره.

خلاصات :

يمكن في ختام هذا العرض أن نقوم بسرد جملة خلاصات واستنتاجات مقتضبة حول الميثولوجيا الأمازيغية، أولها أن هذه النصوص الميثية المختلفة تشكو أحيانا من بعض الاضطراب والتداخل وعدم الانسجام الذي لاحظه فروبينيوس نفسه حين كتب عن الميثات التي دونها: "إن محتوى هذه الميثات ليس بالتأكيد منسجما"، وهذا التداخل أو الاضطراب نشهده في الحكاية أيضا، إذ يحدث أن يمزج الراوي بين حكايتين أو أكثر، مرد ذلك، ولا شك، إلى ضعف ذاكرة الرواة، والتكييف أو التطور الذي تشهده الميثات حسب تطور المجتمع، والكبت الذي تعرض لها ما يتصل منها بالخلق بسبب تعارضه مع التفسيرات الدينية، وبسبب تراكب المؤثرات المختلفة على الفكر الأمازيغي التقليدي، وترامي أطراف بلاد الامازيغ واختلاف ظروف وأنماط العيش. فعلى سبيل المثال تتقاطع في هذه النصوص نظرتان للمرأة، نظرة تدينها وتنسب إليها السقوط والانحدار، ونظرة تنم عن بقايا ورواسب النظام الأمومي القديم، ففيها آثار صراع لاواع وخفي بين الإيديولوجية البطريركية الرائجة والمعززة بالفكر الديني السائد، والنظرة المطريركية أو على الأقل الأمومية الهاجعة في أعماق اللاوعي التاريخي الجماعي الأمازيغي، ويمكن القول إن المحكيات الميثية الأمازيغية تشهد نوعا من الجدلية بين الوحدة والاختلاف، فهناك وحدة عميقة على مستوى البنيات العميقة، واختلاف سطحي حسب الجهات الجغرافية والظروف والسياقات الاجتماعية والتاريخية، شأنها في ذلك شأن اللغة الأمازيغية ذاتها، فقد تعثر في اللغة على لفظة أصيلة بمنطقة، وقد حلت محلها لفظة دخيلة في منطقة أخرى، أو تجدها نفسها محرفة قليلا أو كثيرا، أو تجد إحدى مشتقاتها فقط، والأمثلة على ذلك تثرى على امتداد شمال إفريقيا، وهو ما ينطبق تقريبا على الميثات والحكايات الأمازيغية، فتمة أساس Substrat مشترك بين معتقدات المناطق الأمازيغوفونية ومحكياتها الميثية حينما يتعلق الأمر بميثات أصيلة غير متأثرة بالمؤثرات والعناصر الدخيلة أو متأثرة جزئيا بها مثل ميث الزمن الميثي وتوقفه أو سقوطه الذي عثرنا على آثاره بالمغرب والجزائر مثلا بروايات لا تختلف إلا في جزئيات قليلة يمكن تبريرها باختلاف السياق السوسيوثقافي (كاستبدال الضرط بتسرع العجوز في هذا النموذج).

على مستوى التأثيرات الخارجية تعرف الثقافة الامازيغية عموما، والميثولوجيا خاصة، حضور البعد المتوسطي والسامي والإفريقي والإسلامي نظرا لكون شمال إفريقيا بلاد الأمازيغ تتمركز في مفترق الطرق بين الإسهامات الحضارية الشرقية والمتوسطية

والهندو أوروبية والإفريقية الأمازيغية القديمة طبعا، فبسبب موقعها الاستراتيجي بين الشرق والغرب وافريقيا وأوروبا تعرضت، ومنذ العصور القديمة لكثير من أشكال الغزو والاحتلال والمثاقفات تترسب آثارها في الذاكرة الأمازيغية في شكل طبقات رسوبية ليس من السهل تحديدها أو رسم معالمها، فهناك ما يشبه تراكبا Superposition بين التصورات القديمة عن العالم (العالم الوثني) والإيديولوجيات الجديدة التي هي كلها دينية، لنشهد بالتالي تناقضا ظاهريا لدى المهيمن عليهم الذين يتبنون ماضيهم لأنه علامة على هويتهم (الأولى)، مع انتسابهم إلى ثقافة دينية تتنكر لماضيهم وتنفيه، ولكنها تمكنهم من الاندماج في جماعة أوسع، وهي الأمة الإسلامية[1]، وهو ما لاحظه لاوست بخصوص طقوس الأعراس الأمازيغ حيث قال : إنها ممارسات غائرة في القدم يعود بعضها حسبه إلى polydémonisme ، وبعضها خاص بالأمازيغ أنفسهم، والبعض الآخر جاءهم من أوربا وبلاد السودان ومصر، فتراكبت دون أن يمحو بعضها البعض الآخر، حتى أن ارتودوكسية الإسلام لم تتمكن من اجتثاثها[2]. لكن هل نحتاج إلى إعادة التأكيد بأن كون الثقافة الأمازيغية شهدت تأثيرات مختلفة لا ينبغي أن يفهم منه أنها مجرد تقميش لعناصر خارجية تم صهرها أو مزجها بالمحلي، بل إنها ثقافة لها هويتها وأساسها المميز، وأبعادها المتنوعة، إذ الجديد ليس بإمكانه محو القديم جذريا من الظاهر والباطن، فما هو مع الإنسان "التقليدي" متجليا في الوعي، يصبح مع الإنسان الحديث كامنا في اللاوعي. وحتى وإن تم تركيب بنية فوق بنية بعنف الفعل سيفا أو أدلجة، فإن القديم يبقى محافظا على بعض تواجده، وإن في أشكال متخفية[3]، لذا فإن للثقافة الأمازيغية خصوصياتها و"عبقريتها" التي تجعلها جديرة بأن تصنف ضمن الثقافات المتوسطية الإفريقية التي تركت بصماتها في الثقافات الأخرى المجاورة لها أو المحيطة بمهادها الحضاري، فهي لم تكتف بالتأثر بشكل سلبي بل أسهمت بالتأثير في الحضارات الأخرى، وهو ما لاحظه Servier الذي خلص بعد طول انكباب على دراسة التقاليد والطقوس الأمازيغية في دراسته Tradition et civilisation berbères إلى أنها تشكل سستاما متماسكا منسجما يصدر عن فكر فذ وفريد إلى درجة يمكن معها الحديث عن حضارة شمال إفريقية كمجموعة حية لها أصالتها الخاصة، وليست مجرد لمامة من المعتقدات والإثنيات المتنافرة[4]. مضيفا في نفس السياق أن "الرصيد المشترك للفكر

(1) T. Yacine, *Les Voleurs de feu, op.cit.*, p. 157.
(2) Laoust, “Le mariage chez les Berbères du Maroc”, *op.cit.*, p. 78.

(3) عز الدين عناية، فاعلية بنى المقدس في المغرب العربي، ص 60.
(4) الكريتية هي المرتبطة بجزيرة كريت اليونانية.

المتوسطي قائم كمجموع منسجم تحتل فيه شمال افريقيا مكانتها مع الحضارات الكريتية والميسينية[1].

فالعناصر المتعلقة مثلا بميثات الخلق التي لها ارتباط بأم العالم من قبيل خلق الشمس والقمر والنجوم والحيوانات وظهور البشرية وانتفاء الزمن الميثي وغيره مما أورده فروبينيوس ضمن مجموعته، كلها تشير إلى تصور أمازيغي أصيل عن أصل الكون يحتمل جدا أن يكون سابقا عن الديانات التوحيدية، ويعتقد C. Breteau و A.Roth أنه يمكن "أن يتعلق الأمر بميث إفريقي متوسطي متعلق بتعدد الآلهة ذي طابع زراعي يحتمل أن يكون قد حول اتجاهه نحو غايات إيديولوجية يظل من الصعب تحديدها"[2]. وتعارض هذه الميثات مع الرؤية التوحيدية لأصل العالم يفسر الكبت العميق الذي تعرضت له هذه الثقافة الميثية الشعبية الأصيلة التي تسم عمق الذاكرة الشعبية، وتحيل على ماض سحيق، إذ عانت أيضا من تحقير جعلها موصومة سلبا stigmatisé، ومتهمة من قبل الثقافة الرسمية والإيديولوجية الدينية السائدة والمروّج لها من قبل الفقهاء والزوايا والمدارس العتيقة بالوثنية والشرك والتجديف، وعمّق تلك الوصمات النظرة التبخيسية التي ينظر به أصلا إلى الفكر الميثي لدى المتعلمين بسبب الحمولة السلبية لمصطلح "أسطورة" العربي، والذي يفيد معنى حديث لا أصل له، بل وحتى لدى الكثير من المثقفين، بسبب غياب الثقافة الأنتروبولوجية من المناهج التعليمية المغاربية، واستمرار ربط الأسطورة بالأكاذيب واللغو الباطل، واعتبارها شكلا من النظر الفلسفي غير المحكم، ونتاجا عفويا لذهن صبياني مازال عاجزا عن التمييز بين الموضوعي والذاتي، الواقعي والخيالي[3]. غير أن كبتها لا يسمح لنا بالحديث عن انمحائها من الذاكرة الجماعية المغاربية مطلقا، لأن بعضها مما أورده فروبينيوس في أوائل القرن الماضي على سبيل المثال لا يزال متداولا (وليس بالجزائر فقط، بل بالمغرب أيضا) من قبيل ميث أصل القردة والسلحفاة، ثم إن كثيرا من التيمات والموتيفات الواردة بهذه الميثات لا تزال مشهودة مؤكدة، من قبيل أسطورة الأيام الأخيرة ليناير التي أهلكت العجوز وماشيتها، والممارسة السحرية التي تسقط بموجبها المرأة القمر في طبق من خشب، والتي تتطلب قربانا بشريا، وتيمة الثور الحامل للكون، وفي مجال اللغة المتداولة نذكر عبارة "سگّ

(1) الميسينية هي المتعلقة بحضارة ما قبل الإغريق التي برزت في مدينة ميسينيا.

(2) D. Abrous, “Kabylie : Cosmogonie”, *Encyclopédie Berbère*, *op.cit.*, p. 4090.

(3) الطاهر واعزيز، «مدخل لدراسة دوكامو»، في تقديمه لترجمته كتاب موريس لينهارت: دوكامو - الشخص والاسطورة في العالم الميلانيزي، ص 56.

واسّمي تلاّ ماس ن دّونيت" (منذ أن وجدت الأم الأولى للعالم)، وهي عبارة تستعمل بالقبايل للإحالة على ماض سحيق وإلى أزمنة بدئية بعيدة(1).

وقد كانت إحدى الغايات الأساسية من الميثات والحكايات المدونة في هذا الكتاب هو حمايتها من التلف والضياع، فهي نصوص غدت في كثير من المناطق الآن التي لا تزال تتداولها تخضع للتعرية المستمرة، يطالها – شأنها في ذلك شأن كل التعبيرات اللغوية والادبية الامازيغية في غياب التدوين والاهتمام – نزيف لا يتوقف، وقد نزعت عنها القدسية والأسطرة تدريجيا، ولم تعد حقيقة مقدسة تستدعي الرهبة بالقبايل كما كانت عليه حتى أوائل القرن الماضي حسب شهادة فروبينيوس، لكن حسبها أن تتحول إلى وثائق أدبية تلهم الكتاب الأمازيغ، وتكشف لنا بعض مواطن الخلل أحيانا في عقلنا الجماعي وفكرنا التقليدي، أو مكامن القوة، إن وجدت.

وقد وقفنا ضمن هذا الكتاب على أن الأسطوريات الأمازيغية تحمل رواسب الماضي، ويمكن أن نجد فيها آثارا لمعتقدات أمازيغية قديمة تعود إلى فترة ما قبل الاسلام، وقع كبتها وطمرها في اللاوعي الثقافي الأمازيغي بسبب صرامة العقيدة الارتودوكسية التي تتحول إلى سياج دوغمائي لا يسمح بتداول تصورات تتنافى معها كما أشرنا أعلاه، كما تحيل هذه الميثات والحكايات الأمازيغية أحيانا على طقوس واحتفالات وعادات هي في طور الاندثار، إن لم تندثر فعلا في بعض المناطق، وقد تنطوي على صور عن نمط عيش المجتمع الأمازيغي القديم، وآثار قيم اجتماعية شكلت أساس التنظيم الاجتماعي الأمازيغي، وتبريرا لبعض إيديولوجياته ومؤسساته الاجتماعية والسياسية كمؤسسة تيويزي ومؤسسة أمغار. كما نجد في المرويات الميثية الحالية ما يمكن أن نجازف باعتباره أصداء لميثات متوسطية قديمة من قبيل أنتايوس العملاق، وبوسيدون وبسيكه Psyché وغيرها.

ولقد لاحظ فروبينيوس منذ أوائل القرن الماضي وجود صلات لا تقبل الجدال بتعبيره بين الميثات والمرويات الكوسموغونية التي استجمعها وأصل الرسومات الحجرية الأثرية الما قبل تاريخية(2)، ولعل اتجاه الربط بين الميثات والنقوش، ودراسة الرسوم الحجرية سيميولوجيا بغية استخلاص بعض التمثلات الميثية هو المسلك الذي دشنته مليكة حشيد

(1) Abrous, “Kabylie : cosmogonie”, *op.cit.*, pp.4090-4091
(2) Frobenius, *Contes kabyles*, *op.cit.*, t.I., p. 21.

في مقال لها اعتمدت فيه مقاربة انتروبولوجية للفن التجسيدي الماقبل تاريخي بشمال إفريقيا(1)، فبعض النقوش الحجرية تتطلب في تفسيرها وتأويلها الاستئناس بالميثولوجيا المتبقية حتى الآن، إن لم نقل اعتمادها كإحدى المصادر في التأويل، إذ لا يمكن فهمها إلا على ضوء تلك التفسيرات الميثية الضائعة أو التي لا تزال متداولة، مثلما لا يمكن فهم بعض التعابير والصيغ خصوصا ما يتصل منها بالظواهر الجوية أحيانا إلا على ضوء ميثولوجيا باتت مفقودة الآن، أو لم تبق منها إلا شذرات مبثوتة بكل أنحاء تامازغا مثل تاسليت أونزار (قوس قزح) وتامغرا ووشّن (ظاهرة إشعاع الشمس وهطول رذاذ المطر في نفس الوقت) وإيمطّاون ن -إيجيوي (ظاهرة سقوط قطرات كبيرة وساخنة من المطر في الموسم الجاف مصحوبة برياح صحراوية حارة: إيجيوي أو أقبلي) وتاكًرسا ن أيكًنوان (الصاعقة)...

ولقد تعمد هذا الكتاب التنبيه إلى إمكانية استنتاج عناصر الميثولوجيا من الحكايات التي لا تزال متداولة، والتي تم استجماعها بشمال افريقيا لأن الكثير منها يحمل عناصر ميثية أو هي ميثات متدهورة أو منزوعة الطابع القدسي أو حجّمت فيها التقابلات الكبرى ذات الطابع الكوني إلى مستوى العلاقات الاجتماعية، وقد حرصنا أيضا في ومضات خاطفة على إثارة الانتباه إلى أنه لا نزال نستطيع أن نجد في الرصيد الحكائي الشفوي الأمازيغي نماذج لنصوص شديدة القدم من قبيل أسطورة اكلمان التي ذكرها ابن خلدون، وحكاية الأسد الحقود التي تحدث عنها يوبا الثاني، ولا تزال محكية إلى اليوم في بلاد الأمازيغ، وحكاية بسيكي برواياتها الامازيغية، مما ينبئ عن قدم الموروث الحكائي الأمازيغي واستمرارية تيمات شديدة القدم في التداول إلى يومنا هذا رغم ما يشهده الحكي من تراجع كبير بعد أن حلت محله المدرسة ومختلف وسائل الإعلام والترفيه، علما بأن هذا الموروث الحكائي ليس متحجرا كالأحفورات Fossiles ، بل هو كائن يتأثر بالعوامل التاريخية، ويتحين حسب الظروف، ويخضع للتحويرات والحرتقات التي تقتضيها التحولات الاجتماعية، بل ويؤسطر الأحداث التاريخية نفسها، إذ في أساس بعض النصوص الميثية توجد أركيولوجيا ترسبت عليها وقائع تاريخية اتخذت لاحقا طابع الميث، وهو أمر لاحظته لاكوست دوجاردان التي اعتبرت أن التاريخ يمكن أن يستدمج من قبل الفكر الميثولوجي، ويستثار به، كما هو الشأن في ميث أصل الأغوال والشجرة الكونية التي نشأت عن بحيرة دماء الأجانب الإسبان في الحرب، ليس هذا فحسب بل إن التفاوتات

(1) Malika Hachid, “Une approche anthropologique de l'art figuratif préhistorique d'Afrique du Nord“, *op.cit.*

الحديثة المرتبطة بالاستعمارات التي عرفتها شمال إفريقيا تجد تبريرها وتفسيرها في الميثولوجيا، فرحى الميثولوجيا تندس فيها في أحيان كثيرة تكييفات حديثة وعصرية تشهد على دينامية الإبداع الميثولوجي[1].

وقد حاول هذا العمل أيضا لفت الاهتمام إلى مختلف المسالك التي يمكن أن تفيد في دراسة اللغة والثقافة الأمازيغية عبر مختلف تجلياتها الشفوية، ومن ضمنها التراث الحكائي الشفوي الافريقي الذي لا ينبغي إهماله في مجال دراسة المحكي الأمازيغي، بل إن انتهاج هذا المسلك يمكن أن يسلط الضوء على بعض خفايا معتقداتنا وطقوسنا ومروياتنا، خصوصا وأن باحثينا ينسون أحيانا أن أقدامنا تقف على أرض إفريقية، وأن لنا امتدادا ثقافيا في هذه القارة ساهمت فيه التبادلات التجارية والعلاقات السياسية القديمة والرحلات والهجرات المتبادلة تاريخيا خصوصا مع بلاد السودان الغربي. إذ نجد على مستوى المرويات احيانا نصوصا ومعتقدات مشتركة تستدعي الاهتمام، وقد ألمحت إلى امكانية استثمار الميثولوجيا الافريقية في تفسير بعض هذه المعتقدات، كما أظهرت ضمنيا أهمية استثمار الشهادات والملاحظات الاثنوغرافية القديمة المبثوثة في بعض المصادر الإغريقية والرومانية لإضاءة بعض المعطيات اللغوية الأمازيغية التي تحيل على ممارسات طقوسية قديمة جدا مثل أفا وأمور وغيرها، مثلما قد تفيد المعطيات اللغوية الأمازيغية في فهم بعض مستغلقات الثقافات المتوسطية الأخرى كما أبرز ذلك Servier نفسه، والكثير من العناصر والموتيفات تعتبر مشتركة بين الفكر الأمازيغي الميثي والثقافات المتوسطية الأخرى، ونلمس هذا في عدد من الميثات الأمازيغية. وقد لاحظه فروبينيوس الذي تحدث عن ميث انبثاق البشر في "إيماولان ن -دّونيت" في مجموعته على أنه رواية أخرى لميث الأمازونيات المعروف. وقال بهذا الصدد "أن ما يفاجئ القارئ أكثر هو المخلفات المضطربة، لكن المؤكدة هنا على ضفة المتوسط، وإلى الآن لميثات كوسموغونية ليبية[2] (أنظر ديودور الصقلّي) تعبر عن حكمة وفلسفة قائمة على المعيش اليومي"[3]. وبسبب هذا العمق المتوسطي للثقافة والميثولوجيا الأمازيغية اعتبر Servier أن العقل Esprit المتوسطي هو في عقر داره بشمال افريقيا، وليس وافدا، وهو يحضر فيه بشكل ملموس أكثر مما

(1) Lacoste-Dujardin, “Maghreb : Eléments d'une mythologie kabyle”, *op.cit.*, p.46.

(2) أمازيغية بالمعنى القديم لتسمية ليبيا.

(3) Frobenius, *Contes Kabyles, op.cit.*, t.I., p. 22.

يحضر بخارجه، والفلاحون الشمال إفريقيون يقدمون لنا المفاتيح الكفيلة بأن تمكننا من فك غموض ما كان يسميه الكتاب القدامى والفلاسفة ألغازا أو مستغلقات"(1).

ومن بين هذه الكشوفات التي يتحدث عنها Servier، على سبيل المثال لا الحصر، إلقاء الضوء على الأصل الإيتيمولوجي للاسم الذي يطلق على ثوب الكتف الذي تختص به الإلهة Athéna وهو Égide الذي هو في الميثولوجيا الإغريقية درع جلدي للإله Zeus وابنته Athéna (2).

ولعله من نافلة القول التأكيد بأن الميثولوجيا المتبقية اليوم ببلاد الأمازيغ لا تحل محل العقيدة أو تلعب دور الإسلام أو تشغل حيزه، بل تتبناه، أو تتلبس لبوسه، وقد لاحظت

---

(1) Servier, *Tradition et civilisation berbères*, *op.cit.*, p. 465.

(2) وهو عبارة عن رداء قصير مصنوع من جلد الماعز يحمل على الكتف، صنعه أصلا Héphaïstos إله الصناع الحرفيين لصالح زوس كبير آلهة الإغريق القدامى كدرع يرعب به الأعداء والعمالقة والأسطوريين من قبيل أطلس، وصار لاحقا ثوب Athéna، وحسب هيرودوت فإن الإيجيد aigidos درع أثينا المصنوع من جلد الماعز، هو الدرع العادي للنساء الليبيات أي الأمازيغيات فهو من أصل أمازيغي (ليبي)، وبشكل أدق من المنطقة المحيطة ببحيرة تريتونيس، ووفق ما كتبه هيرودوت فإن النساء الأمازيغيات كن يرتدين جلود الماعز الذي أزيل عنه شعره.

وقد لاحظ Servier أن النساء الأمازيغيات تستعملن للاحتماء ضد الجرات المبللة والقرب الراشحة حين عودتهن من الينبوع، وشاحا من صوف غليظ يدثرن به أكتافهن، وهو حسب الباحث لا يزال ينسج من وبر الماعز كما كان في القديم بمنطقة الأوراس، وقد يتم تعويضه من قبل النساء الفقيرات بلوح من الفلين، لكن الجميع لا يزالون يحتفظون بذكرى ماض سحيق كان فيه جلد الماعز يحمي أكتاف النساء، وجانباه يثبتان على الصدر بواسطة fibules مشبك كبير دائري من الفضة.

والوشاح الذي لا تزال تحمله النساء الآن ببعض المناطق بشمال إفريقيا يسمى الى الآن aylu أو aygiw حسب المناطق، ويعني حرفيا الجلد حسب Servier الذي يرى أنه وحي بالإيجيد égide (باليونانية aigidos أو aigis) الثوب الذي قال هيرودوت بأنه مستلهم من ثوب للنساء الليبيات (الأمازيغيات) وتتشح به الإلهة أثينا Athéna الإلهة ذات الأصل الليبي حسب Pausanias.

وتجدر الإشارة حسب Servier الي أن مختلف القواميس الايتيمولوجية الاغريقية لم تجد حتى الآن ايتيمولوجيا (أصل الاستقاق) مقنعة حسب معاييرها.

وقد لاحظ نفس الباحث أن كثيرا من الأمثلة المستقاة من التقاليد الشعبية الجزائرية تشير الى أهمية ثوب الكتف وتبوئه المكانة الرئيسية في طقوس المطر، فقد بين من خلال نموذجين من أيت ايدجر بالقبايل، وبني سنوس، المنطقة الأمازيغية على الحدود المغربية الجزائرية، أن الدمية التي تحمل، وتسمى عروس المطر، تشكل من قصب البس ثوب الكتف ويكون قاتم اللون. فهذه الأمثلة تبين أن هذا الوساح égide هو بحد ذاته عروس للمطر بقيمة كونية لأنه يمثل قوس قزح (تاسليت أونزار):
Servier, *Tradition et civilisation berbères*, *op.cit.*, pp. 280 - 281.

ويرى سالم شاكر أن الجذر الأمازيغي «غيد» ghyd يحتمل جدا أن تكون له علاقة باللفظ الإغريقي aigis, aigidos الذي يطلق على «جلد المعز» / «درع أثينا»، وهو ثوب الإلهة Athéna . فإيغيد يعني الجدي في الأمازيغية عبر شمال إفريقيا، وقد يحرف إيغجد في نفس مناطق سوس، أو يطلق égheyd لدى التوارك، وهو قد يكون حسبه اقتراضا لغويا لكن دون الحسم في اتجاه هذا الافتراض، جعله يدخل في الحسبان احتمال أن ينتمي الى رصيد متوسط مشترك.

غير أن الشواهد التي استند اليها جعلته يميل الى كونه مستعارا من الأمازيغية الى اليونانية، بدليل أن هيرودوت ذكر أن هذا الدثار الذي تتلفع به الإلهة Athéna أي (égide) هو ثوب من أصل ليبي، وبدليل أن موشوعة الفتاة التي تحتمي بجلد معز (جدي أو تيس) أو تتحول الى جدي أو غزال للتخلص من الجنون القاتل أو الرهاقي (زنا للمحارم) للأب جد منتشرة في الحكايات الأمازيغية، وحكاية بقرة اليتامى «تافوناست إيكوجلين» المعروفة بروايات متقاربة جدا في بلاد الأمازيغ يمثل أحد الروايات المتعددة. وإحدى الروايات المغربية التي أوردها لاووست 1949 وليجي Legey 1926 تنسب الى الفتاة المجردة من ثيابها والمتروكة في حماية جلد جدي فقط ولادة خارقة من فخد أبيها، لذا يؤكد شاكر أن الصلة الأمازيغية للآلهة وثوبها الرئيسي الخاص إن لم يكن أصلها تبدو أنها طريق جدية للبحث
S. Chaker, *Manuel de linguistique berbère. II Syntaxe et diachronie*, Alger, ENAG, 1996, pp. 266-267.

دوجاردان لاكوست أن الميثولوجيا الأمازيغية شهدت تكييفا لميثاتها مع العقيدة الإسلامية في حالات متعددة (أنظر التدخل الإلهي في ميث أصل الموت لدى القبايل، ويغيب في الأطلس الكبير وسوس). وهذا التكييف أو التأثير الإسلامي يتبدى أيضا في ما يتعلق بإيعسّاسن أوخام، بل إن هناك في شمال إفريقيا بعض الأماكن المقدسة (كهوف، بعض المنابع، بعض المزارات) التي كانت كذلك منذ العهود القديمة السابقة عن الديانات التوحيدية واستمرت في العهد الإسلامي بعد أن تم تعويضها بأسماء إسلامية، مما يؤكد دوام الإبداع الأسطوري وتحيينه المتواتر[1]. فالأكيد أن الإسلام المغاربي لم يكن بترا أو تجاوزا للعقل الميثي في شمال إفريقيا، وإنما قام بعملية أسلمة للميراث الأسطوري، وتم ذلك بشكل بطيئ أحيانا، فالشعائر الإسلامية برغم وجهها الجديد، فإنها وجدت مكانا في الفضاء المغاربي من خلال احتوائها للممارسات الأسطورية المحلية، إذ الإسلام ما كان له ليتجذر لو لم يقم بعملية تبن وأسلمة للأسطوري الشعبي الموجود، وبهذا العمل أكسب المحلي ديمومة الاستمرار وأكسب الوافد شرعية التواجد، فأنتج الاثنان المقدس المحلي، الذي أفرز إسلاما مغاربيا ذا نزعات متفردة عن غيره"[2].

وقد كان من آثار الإسلام والديانات التوحيدية عموما على الميثولوجيا الأمازيغية أن حلت رموز وشخوص دينية (فاطمة بنت النبي، علي، نوح، سليمان..) أو ميثية (كالغيلان والغولات : تاغزنت، تاريل، تامزا..) محل آلهة وأبطال الميثولوجيا الأمازيغية في كثير من الحكايات والميثات (بسيكه نموذجا)، مما يؤكد ما ذهب إليه ميرسيا إلياد من أن الآداب الشفوية تشكل ما يشبه خزانا للميثات المنزوعة القدسية، وشخصيات الحكايات أو حكايات الحيوانات Fables ليست إلا آلهة قديمة، ومغامراتها تعتبر ميثات متدهورة dégradés أو نصف منسية[3].

(1) Lacoste-Dujardin, “Maghreb : Eléments d'une mythologie kabyle”, *op.cit.* p.46.

(2) عز الدين عناية، فاعلية بنى المقدس في المغرب العربي، ص.ص.59-60.

(3) N. Fares, *L'ogresse dans la littérature orale berbère, op.cit.*, p. 105.

خـاتمـة

نقول ختاما إن ميثات ومرويات الأمازيغ تحمل آثار تاريخهم ولا تحيد عن أفقهم الانثروبولوجي وتعكس طبيعة انشغالاتهم وأسئلتهم الأساسية ورؤيتهم للعالم، ونظرتهم إلى أسس نظام الكون والمجتمع وطبيعة الأخطار التي تتهدده، إنها تعكس الطابع الزراعي للمجتمع الامازيغي التقليدي، الذي يقدر الخصوبة في بعدها البشري (الإنجاب) والزراعي (الوفرة في المحاصيل والقطعان)، ويعتبرها قيمة مركزية يبني حولها نسقه الثقافي وتصوراته، ثم إن تلك الميثات تبصم الإنتاجات الشفوية برموزها وتمثلاتها، كما تلون أحيانا نصوصا أدبية أمازيغية معاصرة بوعي وأحيانا بلاوعي، وتشكل خلفية لها سواء في الأدب المكتوب بالأمازيغية، أو المكتوب بالعربية والفرنسية من قبل كتاب أمازيغ، ومنذ الكاتب أبوليوس، وكمثال على ذلك نذكر توظيفات أسطورة أونامير من قبل محمد خير الدين، والشاعر أزايكو في ديوان إيزمولن، ولفيف من الشعراء الشباب المعاصرين ممن ألفوا الدواوين[1]، بـل إن الكثيـر من الحكايات والأساطير تتردد في رواية légende et vie d'agounchich

فاستثمار الأساطير الأمازيغية لا يمكن إلا أن يغني الأدب الأمازيغي ويربطه بجذوره ويسمه بطابع شمال افريقي خاص، كما يمكن أن يغني الأدب المغاربي عموما بمختلف تعبيراته ولغاته، الشفوي منه والمكتوب علما أن كثيرا من المعتقدات والاساطير والطقوس التي عرضناها في ثنايا هذا الكتاب لا تقتصر على المجال الثقافي الأمازيغي الذي تسود فيه الامازيغية كلغة أساسية للممارسات الثقافية والتخاطب اليومي والانتاجات الشفوية، بل قد نجد الكثير من المعتقدات والطقوس والمحكيات الأمازيغية لدى الناطقين بالعربية العامية، وقد نعثر لديهم على آثار لحضور هذه الميثولوجيا الأمازيغية، مما يؤكد وجود هوية ثقافية مغاربية ذات أساس أمازيغي اغتنى بمختلف المكونات الحضارية التي ساهمت في صياغة الخصوصية الثقافية المغاربية .

(1) نجد تأثيرا لأسطورة أونامير في كل دواوين الشعراء الشباب ممن كتبوا أشعارهم في دواوين بالجنوب مثل ابراهيم أكيل (2002) في ديوان tilmi n wadu وعبد الله المناني (2003) في sawl s ighed، ولحسن آيت عبايد (2004) في ديوان angi ومحمد واكرار (2004) في ديوان tinitin. ونجد توظيفا أدبيا لحكاية لونجا المغاربية خصوصا بالريف.

لائحة المراجع والمصادر

I - مقالات ومراجع بالفرنسية

Akhmisse, Mustapha, *Croyances et médecine berbères à Tagmut*, Rabat, Dar Kortoba, 2004.

Alilouch M'hamed, *Tatbirt tawraxt (contes en tamazight, parler des Ait Atta* (Ayt ourir N'Kob), Ouarzazat, Publisud, 2006.

Allioui, youcef, *Timsal. Enigmes berbères de la Kabylie*, Paris, L'Harmattan, 1990.

Amahan, Ali, *Mutations sociales dans le Haut-Atlas.* Les Ghoujdama, Paris, Edition de la maison des sciences de l'homme, 1998.

Amahan, Ali, *Peuplement et vie quotidienne dans un village du Haut-Atlas marocain, Abadou de Ghoujdama*, Paris, Geuthner, 1983.

Amard, Pierre, *Textes berbères des Aït Ouazguite, Ouarzazate, Maroc*, Edités et annotés par Harry Stroomer, Aix-En-Provence, Edisud,1997.

Ammari, Kahina, *Azal n tidi (ammud n tmucuha)*, Alger, Baghdadi, 2005.

Amrouche, Taos, *Le grain magique*, Paris, Maspero,1976.

Basset, Henri, *Essai sur la littérature des Berbères*, Paris, Ibis Press-Awal, 2001 (1920).

Basset, Henri, Le *Culte des grottes au Maroc*, Alger, Carbonel, 1920.

Basset, Henri, "Quelques notes sur l'Ammon Lybique", *Melanges R. Basset*, Rabat, Publication de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, X, 1923, pp. 1-30.

Basset, René, "Recherches sur la religion des Berbères", *Revue de l'Histoire des Religions*, LXI, 1940, pp. 291-342.

Benoist, Luc, *Signes, symboles et mythes*, Paris, PUF, 1981.

Bentolila, Fernand, (Editeur scientifique), *Devinettes Berbères*, Paris, CILF, 1987 (3volumes).

Bentolila, *Proverbes berbères*, Paris, L'Harmattan/Awal, 1993.

Berques, Jaques, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, P.U.F, 1978.

Bettelheim, Bruno, *Psychanalyse des contes de fées*, Paris, Robert Laffont,1976.

Boogert, Nico van Den, «*la Révélation des énigmes*». *Lexiques Arabo-Berbères des XVII° et XVIII°siècles*, Aix-En-Provence, IREMAM, 1998.

Bourdieu, Pierre, *Sens pratique*, Paris, Edition de Minuit, 1980.

Bourdieu, Pierre, *Domination masculine*, Paris, Seuil,1998.

Boughali, Mohamed, *Représentation de l'espace chez le Marocain illettré,* Casablanca, Afrique Orient, 1988.

Boulifa, Said, *Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain*, Paris, Leroux, 1908.

Caillois, Roger, *L'homme et le sacré, Paris,* Gallimard, 1950.

Calvet, louis-Jean, *La guerre des langues*, Paris, Hachette littératures, 1999.

Camps, Gabriel, Les *Berbères, mémoire et identité*, Paris, Errances, 1987.

Casajus, Dominique,“Une série de mythes touaregs”, *Tisuraf*, n°3, 1979, pp.83-98.

Chaker, Salem, *Manuel de linguistique berbère. II. Syntaxe et diachronie*, Alger, ENAG éditions,1996.

Chevalier, jean (Directeur de la publication), *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont, 1969.

Claudot-Hawad, Hélène, “Touaregs : l'identité en marche”, *Etudes et Documents Berbères*, n°14, 1996, pp. 223-232.

Coller, P.-A., *Essai sur l'esprit du Berbère marocain*, Fribourg, 1949.

Dallet, *Dictionnaire Kabyle-Français*, Paris, SELAF, 1985.

Decret, F. et Fantar, M., *l'Afrique du Nord dans l'Antiquité: Histoire et civilisation: Des origines aux V^{ème} siècle*, Paris, Payot, 1981.

Delheure, Jean, *Faits et dires du Mzab*, Paris, SELAF, 1986.

Delheure, Jean, *Contes et légendes berbères de Ouargla. tinfusin*, Paris, Boite à documents, 1989.

Delheure J., *Vivre et mourir à Ouargla*, Paris, SELAF,1988.

Delheure J. *Dictionnaire Ouargli-Français*, Paris, SELAF, 1987.

Dermenghem, Emile, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard,1954.

Destaing, Edmond, “Interdictions de vocabulaire en berbère”, in *Mélanges offerts à René Basset*, Paris, Leroux, 1925, t.2, pp.177-277.

Doutté, Edmond, *Magie et religion en Afrique du Nord*, Paris, Guethner, 1908.

Doutté, Edmond, *En tribu*, Paris, Geuthner,1914.

Durand, Gilbert, *Figures mythiques et visages de l'œuvre*: *de la mythocritique à la mythanalyse*, Paris, Berg international,1979.

El Alaoui, Narjys, *Le soleil, la lune et la fiancée végétale. Essai d'anthropologie des rituels. les Idaw Martini de l'Anti-Atlas*, *Maroc*, Aix-en-Provence, Edisud, 2001.

Eliade, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1964.

Eliade, Mircea, *Méphistophélès et androgyne*, Paris, Gallimard, 1993.

Eliade, Mircea, *Sacré et profane*, Paris, Gallimard, 1993.

Eliade, Mercea, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1993.

Eliade, Mircea, *Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1993.

Fares, Nabil, *L'Ogresse dans la littérature orale berbère: littérature orale et anthropologie*, Paris, Karthala, 1994.

Frobenius, Léo, *Contes kabyles*. Traduction de Mokrane Fetta, Aix-en-Provence, Edisud,1995, (t.I).

Gaid, Mouloud, *Les Berbères dans l'histoire*, Alger, Mimuni, 1990.

Galand-Pernet, Paulette, *Littératures berbères* : *des voix et des lettres*, Paris, PUF, 1998.

Galand-Pernet, Paulette,"La vieille et la légende des jours d'emprunts au Maroc", *Hesperis*, T.XLV, 1958, pp. 29-96.

Ghazi Ben Maissa, Halima, "Le culte royal en Afrique mineure antique", *Hesperis-Tamuda*, Vol. XXXV, Fasc.2, 1997, pp. 7-42.

Haddadou, Mohand-Akli, *Guide de la langue et de la culture berbère*, Alger, ENAL/ENAP,1993.

Haddachi, Ahmed, *Dictionnaire Tamazight- Français* (parler des Ayt Merghad), Marrakech, Walili, 2000.

Malika, Hachid, "Une approche anthropologique de l'art figuratif préhistorique d'Afrique du Nord", *Etudes et Documents Berbères*, n° 15-16, 1998, pp, 163-184.

Hamadi, *Récits des hommes libres. Contes berbères*, Paris, Seuil, 1998.

Hammoudi, Abdellah, *La victime et ses masques*, Paris, Seuil, 1988.

Kasriel, Michèle, *Libres femmes du Haut-Atlas* ?, Paris, l'Harmattan, 1989.

Khallouk, Abdellah et Oucif, *Contes berbères N'tifa du Maroc. le chat enrichi*, Aix-en-Provence, Publisud, 1994.

Kossmann, Maarten, *Grammaire du parler berbère de Figuig (Maroc oriental)*, Paris/Louvain, Peeters, 1997.

Khouchi, Ghania, *Tizimert n lefettâ (contes kabyles), ammud n temucuha*, Alger, Ed. Baghdadi, 2004.

Krappe, A.-H., *Genèse des mythes*, Paris, Payot, 1920.

Lacoste-Dujardin, Camille, *Le Conte Kabyle. Etude ethnologique*, Paris, Maspero, 1975.

Lacoste-Dujardin, Camille, *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, La découverte, 1986.

Lacoste-Dujardin, Camille, "Variation et contexte de production dans deux récits d'eschatologie kabyle", in *A la Croisée des études lybico-berbères, Mélanges offerts*

à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand, éd. par Jeanine Drouin et Arlette Roth, Paris, Guethner, 1993, pp. 369-376.

Lacoste-Dujardin, Camille, "*Maghreb : éléments d'une mythologie kabyle*", in *Dictionnaire des mythologies*, sous la dir. Yves Bonnefoy, Paris, Flammarion, 1993.

Laoust, Emile, *Mots et choses berbères*, Rabat, Société Marocaine d'Edition, 1983 (1920).

Laoust, Emile, *Contes berbères du Maroc,* Paris, Larose, 1949 (Vol.2).

Laoust, Emile, *Etude du dialecte berbère des Ntifa*, Paris, Ernest Leroux,1918.

Laoust, E., "Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti Atlas", *Hespéris*, 1921, pp.3-67, 253-316 et 387- 420.

Laoust, E., "Des noms berbères de l'ogre et de l'ogresse", *Hesperis,* XXXIV,1947, p.253-265.

Laoust, E., *Noces berbères*, édition établie par Claude Lefebure, Aix-en-Provence, Edisud, 1993.

Laoust E., "Le mariage chez les Berbères du Maroc", *Archives berbères* (1915-1916), Rabat, Al Kalam, 1987.

Laoust-Chantreaux, Germaine, *Kabylie, côté femmes*. *La vie féminine à Aït Hichem, 1937-1939: notes d'éthnographie,* Aix-en-Provence, Edisud, 1990.

Legey, Doctoresse, *Essai de folklore Marocain*, Paris, Guethner, 1999.

Lévi-Strauss, Claude, *La potière jalouse*, Paris, Plon, 1985.

Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurelle*, Paris, Plon, 1958.

Lévi-Strauss, Claude, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964.

Lhote, Henri, *Les Touaregs de l'Ahaggar*, Paris, Armand Colin, 1984.

Lounes, Abderrahman, *Anthologie de la littérature algérienne d'expression amazigh*, Alger, Anep, 2002.

Makilam, *Magie de la femme kabyle et l'unité de la société traditionnelle,* Paris, L'Harmattan, 1996.

Mercier, G., *Chaouia de l'Aures*. *Dialecte de l'Ahmar Khaddou: étude grammaticale texte en dialecte chaouia*, Paris, E. Leroux, 1896.

Motylinski, A.-G., "Le Nom berbère de Dieu chez les Ibadhites", *Revue Africaine,* 1905, pp.141-148.

Moulieras, Auguste, *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie*, Paris, Ernest leroux, 1893.

Mouliéras A., *Le Maroc inconnu*. *Exploration du Rif*, Paris, Josèph André, 1895.

Nacib,Youssef, *Proverbes et dictons berbères de Kabylie,* Alger, Ed. Andalouses, 1991.

Nacib, Youssef, *Contes de Djurdjura*, Alger, Ed. Andalouses, 1991.

O Amara, Hassan, *Tanfust. Receuil de récits amazighes de Figuig*, Rabat, Publication du Ministère de la Culture et de l'IRCAM, 2006.

Ouamara, Achour, "La régénération dans le conte kabyle", *Etudes et Documents Berbères*, n°14, 1996, pp.143-152.

Oubagha, Hamid, *Nuja d kra n temucuha nnidên (Nuja et d'autres contes Kabyles),* Alger, Ed, Baghdadi, 2004.

Ounissi, Mohamed Salah, *Contes de berbérie et du monde*. *Tinfusin si tmazgha d umadâl*, Alger , ENAG Editions, 2003.

Pâques, Viviana, *Arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du Nord-Ouest africain,* Paris, Institut d'éthnologie, 1964.

Paulme, Denise, *La Mère dévorante*. *Essai sur la morphologie des contes africains, Paris,* Gallimard, 1978.

Pellat, Charles, *Textes berbères dans le parler des Ait Seghrouchen de la Moulouya, Paris,* Larose, 1955.

Peyron, Michel, *Isaffen ghbanin (rivières profondes),* Casablanca, Wallada, 1993.

Plantade, Nedjma, *Guerre des femmes en Algérie*: *magie et amour en Algérie*, Paris, Ed. Boite à Documents, 1988.

Rachik, Hassan, *Sacré et sacrifice dans le Haut-Atlas marocain*, Casablanca, *Afrique Orient*, 1990.

Roux, Arsène, *Choix de versions berbères (parlers du Maroc central- tamazight),* Rabat, 1952.

Savignac, *Contes berbères de la Kabylie,* Montreal, Presse de l'université de Quebec, 1978.

Servier, jean, *Tradition et civilisation berbères*. *Portes de l'année,* Monaco, Ed. du Rocher, 1985.

Servier, jean, *L'homme et l'invisible*, Paris, Payot, 1980.

Stroomer, H., "Onze contes berbères en tachelhiyt d'Agadir", *Etudes et Documents Berbères*, n°15-16,1998, pp. 115-140.

Taifi, Miloud, *Dictionnaire tamazight-Français* (parlers du Maroc central), Paris, L'Harmattan/Awal, 1991.

Ghozali Thay-Thay, Najima (Editeur scientifique), *Contes et légendes du Maroc*, France, Flies, 2001.

Tillion, Germaine, *Il était une fois l'éthnographie,* Paris, Seuil, 2000.

Yacine, Tassadit, *Chacal ou la ruse des dominés*, Alger, Kasbah Editions, 2004.

Yacine, Tassadit, *L'izli ou l'amour chanté en Kabylie*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1988.

Yacine, Tassadit, *Les Voleurs de feu*, Paris, La Decouverte/ Awal, 1993

Yacine, Tassadit, *Aït menguellet chante*, Alger, Bouchene/ Awal, 1990.

Yacine, Tassadit, *La Poésie berbère et identité*, Alger, Bouchene/Awal, 1990.

Zellal, Brahim, *Le roman de chacal*, Paris, Awal / L' Harmattan, 1999(1964).

II - مقالات ومراجع بالعربية أو بالحرف العربي :

- أوسوس محمد، دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي، قيد الطبع.
- أوعشي مصطفى، جذور بعض مظاهر الحضارة الأمازيغية خلال عصور ماقبل التاريخ، الرباط، منشورات طارق بن زياد، 2002 .
- عبد السلام بن ميس، مظاهر الفكر العقلاني في الثقافة الأمازيغية القديمة، الرباط، منشورات إيدكل، 2005.
- غانم محمد الصغير، الملامح الباكرة للفكر الديني الوثني في شمال افريقيا، الجزائر، دار الهدى عين مليلة، 2005.
- محمد مجدوب، «أشواط من مقاومة أهل المغرب القديم في الفترة المورية»، ضمن كتاب المقاومة المغربية عبر التاريخ أو مغرب المقاومات، الجزء الأول، الرباط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2005.
- قسطاني بن محمد، الواحات المغربية قبل الاستعمار، غريس نموذجا، الرباط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2005.
- القمني سيد، التراث والأسطورة، القاهرة، المركز المصري لبحوث الحضارة ، 1993.
- عمر أمرير، الشعر الأمازيغي المنسوب إلى سيدي حمو الطالب، الدار البيضاء، 1987.
- عمر أمرير، رموز الشعر الأمازيغي وتأثرها بالإسلام، الرباط، مكتبة دار السلام، 2003.
-شريق -القمري -أقضاض (تأليف ثلاثي)، إشكاليات وتجليات ثقافية بالريف، الناظور، 1994.
- محمد شفيق، المعجم العربي الأمازيغي، (ثلاثة أجزاء)، الرباط، منشورات أكاديمية المملكة المغربية.
- شفيق، الدارجة المغربية مجال توارد بين الأمازيغية والعربية، الرباط، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1999.
- رشيد الحسين، الحيوان في الأمثال والحكايات الأمازيغية، الرباط، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، 2000.
- عبد الرحمان بوزيدة (منسقا)، قاموس أساطير الجزائر، منشورات الجزائر، CRASC، 2005 .

– لوليدي يونس، الأسطورة بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، فاس، مطبعة انفوبرانت، 1996.

– لحسن أيت الفقيه، إملشيل، جدلية الانغلاق والانفتاح ، الرباط، منشورات مركز طارق بن زياد.

– رشيد الحسين، "وشم الذاكرة". معالم أمازيغية في الثقافة الوطنية، الرباط، مطابع أمبريال، 2002.

– محمد مستغفر، «مظاهر من طقوس الاجتياز في تنشئة الطفل الأمازيغي»، أعمال الدورة الرابعة لجمعية الجامعة الصيفية بأكادير، الثقافة الأمازيغية بين التقليد والحداثة (تاوسنا تامازيغت كر تميورت د –تينايت)، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة 1996، صص 270-276.

– الحسين أيت باحسين، «حمو أونامير وجدلية البداية والنهاية»، أعمال الدورة الثالثة لجمعية الجامعة الصيفية بأكادير، الثقافة الشعبية : الوحدة في التنوع، الرباط، عكاض ، 1980، صص 125-141.

– الحسين أيت باحسين، «مساهمة في دراسة بعض أنماط التحالف في المجتمع المغربي وآليات تشكلها»، ضمن كتاب القانون والمجتمع بالمغرب، الرباط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2005، صص 37-63.

– موسى أغربي، «من الحكايات الأمازيغية»، ضمن كتاب سؤال الثقافة الأمازيغية : البناء والنظرية، إعداد بلقاسم الجطاري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة، وجدة، مطبعة جسور، 2000، صص 21-41.

– محمد ابزيكا، «الوجه والقناع في ثقافتنا الشعبية»، ضمن أعمال الدورة الأولى للجامعة الصيفية، أكادير، المحمدية، مطبعة فضالة، 1980، صص 205-224.

– محمد خليل، عبد الله الدرقاوي، «مظاهر الثقافة الشعبية في انتاج المختار السوسي» أعمال الدورة الاولى لجمعية الجامعة الصيفية باكادير، المحمدية، فضالة، 1980، صص 53-79.

– محمد مستاوي، نّان ويلّي زرينين، منشورات تاوسنا، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة ، 2002.

– حميد تيتاو، محماد لطيف، ملامح من التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لقبائل أيت عطا من خلال أمثالها، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 2003.

- الحسين أسكان، «المرأة الصنهاجية»، مجلة أمل ، عدد مزدوج 13– 14، السنة الخامسة 1998، صص 65-75.

- عبد الباسط سيدا، من الوعي الأسطوري إلى بدايات التفكير الفلسفي النظري (بلاد الرافدين تحديدا)، دمشق، دار الحصاد للنشر والتوزيع، 1995.

- ج . دراك، «مجمل التاريخ الديني بالمغرب»، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، السنة 4، العدد 13– 14، سنة 1991- 1992، صص 79-147.

- عزالدين عناية، «فاعلية بنى المقدس في المغرب العربي»، ضمن مجلة : دراسات عربيـة، العدد 11 - 12 سبتمبر /أكتوبر 1998، صص 54-69.

- زهور لحسن، موزيا (زّغ أومييين ن –تمازيغت) : حكايات أمازيغية، أيت ملول، مطبعة السلام، 1994.

III - المراجع المترجمة :

- جيلبير ديوران، الانتروبولوجيا، أنساقها، رموزها، أساطيرها، ترجمة : مصباح الصمد، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991.

- ميرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة : نهاد خياطة، دمشق، دار كنعان للدراسات والنشر.

- موريس لينهارت، دوكامو، الشخص والأسطورة في العالم الميلانيزي، ترجمة وتقديم الطاهر واعزيز، الرباط، نشر وتوزيع مكتبة المعارف، 1973.

- روني جيرار، العنف المقدس، ترجمة جهاد هواش وعبد الهادي عباس، دمشق، دار الحصاد للنشر والتوزيع، 1992.

- يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت، دار الطليعة، 1996.

- آرثر كورتل، قاموس أساطير العالم، ترجمة : سهى الطريحي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993.

- بول باسكون، «المعتقدات والأساطير المغربية»، مجلة بيت الحكمة، العدد 3، السنة الأولى، 1986، صص 83-103.

- ك.ك. رانفين، الأسطورة، ترجمة جعفر صادق الخليلي، باريس، منشورات عويدات بيروت، ط 1، 1981.
- جان بارمبرجر، «أسطورة النظام الأمومي»، ضمن كتاب المرأة والثقافة والمجتمع، ترجمة : هيفاء هاشم، دمشق، 1976.

الفهرس